

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية والدراسات القرآنية

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
- قسنطينة -

الرقم التسلسلي

رقم التسجيل

القراءات القرآنية في دراسات المستشرقين

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه
شعبة الدراسات القرآنية

تقديم الطالب : صالح محمد دبوبه

أمام اللجنة	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية
الرئيس	أ.د. عبد الله بوخلخال	أ. التعليم العالي	الأمير عبد القادر
المقرر/المشرف	د. اسعيد عليوان	أ. محاضر	الأمير عبد القادر
العضو	أ.د. سعيد سالم فاندي	أ. التعليم العالي	جامعة الجبل الغربي/الجمهورية
العضو	د. علاوة عمارة	أ. التعليم العالي	الأمير عبد القادر
العضو	د. رمضان يخلف	أ. محاضر	الأمير عبد القادر
العضو	د. صالح خديش	أ. محاضر	جامعة الإخوة منتوري

نوقشت يوم 05 مارس 2006

السنة الجامعية : 1426 - 1427 هـ

2005 - 2006 م

المقدمات

الصفحة	الموضوع
ب	<input type="checkbox"/> الإهداء
ج	<input type="checkbox"/> فهرس الموضوعات
1	<input type="checkbox"/> المقدمة
	الفصل التمهيدي
	الاستشراق وحدوده المعرفية
13	<input type="checkbox"/> مفهوم الاستشراق
16	<input type="checkbox"/> تطور حركة الاستشراق
22	<input type="checkbox"/> أهداف الاستشراق
26	<input type="checkbox"/> محاور الدراسات الاستشراقية
30	<input type="checkbox"/> مدارس الاستشراق
41	<input type="checkbox"/> مناهج الاستشراق
	الباب الأول
	المستشرقون وموثوقية القرآن
	الفصل الأول
	مصدريّة القرآن عند المستشرقين
52	<input type="checkbox"/> أولاً: المصادر الخارجية:
52	<input type="checkbox"/> اليهودية والمسيحية
63	<input type="checkbox"/> التراث الجاهلي
66	<input type="checkbox"/> الأشعار والأساطير

79	<input type="checkbox"/> ثانياً: المصادر الداخلية:
79	<input type="checkbox"/> الصرع.....
80	<input type="checkbox"/> الإبداع.....
	الفصل الثاني
	جمع القرآن وترتيبه عند المستشرقين
91	<input type="checkbox"/> أولاً: جمع القرآن وتدوينه:
91	<input type="checkbox"/> جمع القرآن في عهد النبي - ﷺ -.....
102	<input type="checkbox"/> الجمع في عهد أبي بكر رضي الله عنه.....
106	<input type="checkbox"/> الجمع في عهد عثمان رضي الله عنه.....
112	<input type="checkbox"/> الجمع في عهد علي رضي الله عنه.....
113	<input type="checkbox"/> ضبط المصحف في العهد الأموي.....
120	<input type="checkbox"/> ثانياً: ترتيب سور القرآن وآياته.....
	الباب الثاني
	القراءات القرآنية عند المستشرقين مفهومها وتطورها
	الفصل الأول
	مفهوم القراءات عند المستشرقين
141	<input type="checkbox"/> أسباب اختلاف القراءات عند المستشرقين:
141	<input type="checkbox"/> أولاً: لغة القرآن.....
145	<input type="checkbox"/> ثانياً: الخط والشكل والنقط.....
158	<input type="checkbox"/> ثالثاً: القراءات التنزيهية.....
163	<input type="checkbox"/> رابعاً: قراءات لإزالة الغموض.....

166	<input type="checkbox"/> خامساً: قراءات لدفع شبهة دينية
167	<input type="checkbox"/> سادساً: قراءات تشريعية
168	<input type="checkbox"/> سابعاً: قراءات مسخية
171	<input type="checkbox"/> ثامناً: حرية قراءة النص:
174	<input type="checkbox"/> تاسعاً: الأحرف السبعة
179	<input type="checkbox"/> عاشراً: المصاحف
	الفصل الثاني
	المستشرقون وتطور القراءات
198	<input type="checkbox"/> مراحل تطور قراءة النص عند المستشرقين:
198	<input type="checkbox"/> التوسع في قراءة النص
206	<input type="checkbox"/> تقييد قراءة النص
219	<input type="checkbox"/> المزوجة في قراءة النص
232	<input type="checkbox"/> التوجه نحو توحيد القراءة
	الباب الثالث
	المستشرقون وتوظيف القراءات في التحريف
	الفصل الأول
	التحريف في الترجمة
242	<input type="checkbox"/> القراءات والترجمة
253	<input type="checkbox"/> التحريف بالزيادة
260	<input type="checkbox"/> التحريف بالحدف
267	<input type="checkbox"/> التحريف بالإبدال
277	<input type="checkbox"/> تصرفهم في الوقف

	الفصل الثاني
	مقاصدهم في التحريف
285	<input type="checkbox"/> إدعاء بشرية القرآن.....
289	<input type="checkbox"/> الطعن في الإعجاز القرآني.....
296	<input type="checkbox"/> الطعن في عالمية القرآن.....
296	<input type="checkbox"/> القراءاة الحرة.....
	الفصل الثالث
	المستغربون وتحقيق مقاصد التحريف
312	<input type="checkbox"/> طه حسين.....
314	<input type="checkbox"/> عبد الله يوسف علي.....
315	<input type="checkbox"/> أبو بكر حمزة.....
317	<input type="checkbox"/> مصطفى مندور.....
319	<input type="checkbox"/> فضل الله نكاين.....
320	<input type="checkbox"/> محمد اركون.....
327	<input type="checkbox"/> الصادق النيهوم.....
329	<input type="checkbox"/> نصر حامد أبو زيد.....
333	<input type="checkbox"/> الطيب تيزيني.....
340	<input type="checkbox"/> الخ..... ائمة.....
343	<input type="checkbox"/> فهرس الآيات القرآنية.....
354	<input type="checkbox"/> فهرس الأحاديث.....
355	<input type="checkbox"/> فهرس الأعلام.....
375	<input type="checkbox"/> فهرس المصادر والمراجع.....



مُتَلِّمَةٌ

إن هذه الدراسة تقوم على دعامتين أولاهما: الأداءات المتعددة لقراءة النص القرآني، المقدس عند المسلمين، والأخرى الظاهرة الاستشراقية التي تمثل وجهات النظر الغربية في تلك الأداءات، من منظور نقدي محض، لا تعترف بقسمية النص القرآني، ومن الإشكالية الناجمة عن العلاقة بينهما تبرز خطورة موضوع الدراسة بقدر أهميته العلمية والدينية، فالباحث فيه يحاول الموازنة بين إيمانه وعقله، وولائه وموضوعيته، في غير تجرد من مقتضيات الإيمان وضوابط البرهان، مما يستلزم الدقة والإحكام في عرض الآراء وإصدار الأحكام، لكي لا يكون مفراطاً أو مفرطاً فيما يعتقد، وفيما ينتقده.

فدفع مطاعن المستشرقين عن القراءات القرآنية يكتسب أهمية دينية وعلمية، لأنه دفاع عن القرآن في إثبات قدسيته وسلامته من تلك المطاعن، وتطهير للعقل الإنساني من ملوثات الطعن الاستشراقي، مع ما يمكن احتسابه من بعض الآراء النائية عن الطعن من بعض أولئك المستشرقين، من أجل ذلك اخترت الكتابة في هذا الموضوع تحت عنوان "القراءات القرآنية في دراسات المستشرقين" مدفوعاً بدوافع دينية وعلمية وحضارية:

أ - فالإيمان بقدسية القرآن عن تبصر وإيقان بأدلة مستوفاة بتمام إعجازه البياني والعلمي والتشريعي، كان ذلك حافظاً في أن تكون دراستي لا تخرج عن إطار المنافحة عنه وإظهار ألوهية مصدره.

ب - كما أن كثرة الدراسات الاستشراقية في مجال القرآن ومصدريته، وتنزلاته، وقراءاته، وأثره في الأفراد والمجتمعات كان مشجعاً لي على تحليل تلك الآراء فيما يتعلق بالقراءات القرآنية.

ج - إن دراسة الفكر الغربي المدرك للإسلام وكتابه، من وجهات نظر أعلامه المستشرقين، تستدعي أن نساهم في تشكيل الوجه الآخر للمعادلة الحضارية،

وهو أن ندرس ذلك الفكر الباحث في أصولنا الحضارية، ولكن من وجهة نظرنا، التي يجب ألا تنزلق عن المنهج العلمي السليم.

وتأتي هذه الدراسة رديفة لدراستي بالماجستير "المستشرقون والإعجاز القرآني" التي كانت أوسع في حدودها وأضيق في نتائجها، فأردت أن يكون البحث أكثر عمقاً فخصصته بتحليل ونقد وجهات أنظار المستشرقين في القراءات القرآنية. واتسعت في دراسة هذا الموضوع منهجاً تكاملياً، استجابة لطبيعة الدراسة، التي تقتضي الالتزام بالمنهج التحليلي في تفسير آراء المستشرقين وإبراز أوجه الاتفاق فيما بينها، ثم استخدام المنهج المقارن في تمييز أوجه الاختلاف فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين الآراء الإسلامية من جهة أخرى، كما أن الرد على مطاعنهم يستلزم نقض آرائهم بمنهج علمي يقوم على استخدام المنهج النقدي، في تحل بالموضوعية ما أمكن، وتكعب عن الأسلوب الخطابي.

ومنذ بدء تشكل الملامح الأولى في هذه الدراسة حاصرتني إشكاليات، تراعت في صور أسئلة باتت تلازمي، إلى أن حاولت إيجاد حلول لها من خلال محتويات هذه الدراسة منها: هل يمكننا دراسة الفكر الاستشراقي على أنه ظاهرة علمية بمنهج واضح المعالم؟ وما حدود الموضوعية لدينا في تلك الدراسة؟ هل تطور الاستشراق من تأملات فردية مشوهة بانفعالات عدائية إلى مناهج ومدارس لها خصائصها العلمية؟ ما تفسيرات المستشرقين لمصدرية القرآن، وما تفسيراتهم لتعدد قراءاته القرآن، وكيف يوصفونها؟ وما أوجه الاختلاف بينهم وبين المسلمين في ذلك؟.

لقد ساد عن المستشرقين إخضاع أصول الدين الإسلامي لظاهرة التطور فهل أخضعوا القراءات القرآنية لهذه الظاهرة؟.

- وإن أخضعت فإلى أي مدى؟
- أكانت دراستهم للقراءات من أجل الوقوف على طبيعتها وكشف حقيقتها، أم كانت موجهة إلى غاية توظيفها من أجل الطعن في قدسية النص القرآني؟
- وإن كان المقصود ذلك الطعن، فما هي الخطوات الإجرائية التي اتخذوها في هذا المسبيل؟.

وحاولت تحسس دراسات سابقة تناولت هذا الموضوع وفق المنظور الذي رسمته، فما وجدت إلا بعض مقالات، وكتب، ورسائل علمية بحثت في جزئيات من هذا الموضوع، ومنها ما تناول موقف المستشرقين من القرآن بوجه عام، وبعد تتبعها وجدت أنها بدأت بمقالات في الدوريات الإسلامية كبحث منشور بمجلة الأزهر⁽¹⁾، لعبد الفتاح القاضي بعنوان "القراءات في نظر المستشرقين والملحديين" الذي عرض في دراسته طعونات "جولد تسيهر" عن أسباب نشأة القراءات القرآنية، والرد عليها بما توفر لديه من الرواية الإسلامية في منهج تحليلي لتلك النصوص، وبأدلة نقلية وعقلية وصل من خلالها إلى أن الكاتب كان مدفوعاً بنوايا خبيثة⁽²⁾.

كما كان لرمضان عبد التواب مقالات في مناقضة شبهات المستشرقين الطاعنة في القرآن ومصدريته، لم يتناول فيها موقفهم من القراءات إلا عرضاً، نشرها في مجلة منبر الإسلام⁽³⁾، ثم أعادها في كتاب "العربية الفصحى والقرآن الكريم أمام العلمانية والاستشراق"⁽⁴⁾، وممن نقد ترجمات بعض المستشرقين للقرآن "عبد القهار داود العائلي" في مقاله الاستشراق والدراسات الإسلامية، الذي نشر بمجلة كلية⁽⁵⁾ الدراسات الإسلامية.

ومن البحوث المقالة المطولة ما كتبه عبد الرزاق بن إسماعيل هرامس بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت تحت عنوان "مطاعن المستشرقين في ريبانية القرآن"⁽⁶⁾ تحدث فيه عن مصدرية القرآن في نظر المستشرقين، ودوافعهم في النظر إلى تلك المصدرية، وتعرض فيه بالخصوص إلى ما كتبه بعض تلامذة المستشرقين من العرب طاعنين في مصدرية القرآن وصحة قراءاته، من أمثال محمد أركون، ومصطفى مندور، والطاهر لبيب، وعلى الرغم من غزارة معلومات

(1) مجلة الأزهر الأعداد (42، 43، 44، 45) من (1971/1390) إلى (1973/1393).

(2) مجلة الأزهر: الجزء الأول، العدد 45، (1973/1393)، ص 75.

(3) أعداد سنة 1971م.

(4) زهراء الشرق، القاهرة، 1998م، ط أولى.

(5) مطبعة العائلي: بغداد، العدد الخامس، 1973م.

(6) جامعة الكويت، السنة 14، العدد 38، (1999/1420)م، ص 61.

هذا المقال وسعته، فإنه يفتقر إلى الارتباط المنطقي بين جزئياته، وسيطرة أسلوب التقرير على صياغته، وأفرد بعض الباحثين كتباً في عرض آراء المستشرقين المتعلقة بالقرآن، تناولت في جزئيات منها موقفهم العام من القراءات، كان في صدارتهم عبد الفتاح إسماعيل شلبي⁽¹⁾، الذي أخرج كتابه "المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم، دوافعها، ودفعها"، وصفه بأنه "كتاب لم يسبق في موضوعه وملخصه يدور حول رسم المصحف وتطوره منذ عهد أبي بكر إلى عهد عثمان -رضي الله عنهما- مع مردد للشبهات التي أثارها "جولد تسيهر" في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي"، وحاول "شلبي" إيطال تهمة أن الخط الخالي من النقط والحركات كان سبباً في اختلاف القراءات.

وصنف فضل حسن عباس، كتابه "قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية"⁽²⁾، حيث نقد آراء المستشرقين في القراءات، وكانت أكثر مباحثه في تنفيذ شبهات "جولد تسيهر" وكان لمحمد العسال كتاب "القراءات ورد مطاعن المستشرقين"، الذي لم يطابق عنوانه مضمونه إلا في المبحث العاشر حيث رد على "جولد تسيهر"⁽³⁾، بعضاً من شبهاته عن أسباب نشأة القراءات وإدعاء التناقض في النص القرآني وزعمه سهو النساخ، وهو أكثر الكتاب عرضاً لمنهج المستشرقين في مدارس الإسلام مقابلاً بالمنهج الإسلامي في القراءات القرآنية.

وممن اختص بالرد على مستشرق بعينه محمد حسين أبو العلا الذي ألف كتاب: "القرآن وأوهام مستشرق" في نقد ترجمة "جاك بيرك" للقرآن، صدره بنقد لآراء "بيرك" في جمع القرآن، ويصفه وترجمته بقوله "إن جاك بيرك عملاق تناول عملاً عملاقاً، لكنه للأسف وقع في أخطاء عملاقة أيضاً"⁽⁴⁾.

(1) مكتبة وهبه، القاهرة، 1960م.

(2) وذلك من ص 220-233، المصدر عن دار البشير، عمان، (1989/1940)، ط ثانية.

(3) من ص 247-322، دار الطباعة المصدية، القاهرة (1991م)، ط أولى.

(4) لمكتب العربي للمعارف، القاهرة، 1991م، ط أولى، ص 37.

وقامت زينب عبد العزيز بنقد "جاك بيرك" في كتابها ترجمات القرآن إلى أين؟ في أسلوب أشد ضراوة من أسلوب محمد أبي العلا، حيث نصحت "بيرك" في آخر كتابها بأن "يُعلم أبجدية البحث العلمي، وأبجدية الأمانة العلمية، وأبجدية الترجمة.. وقبل ذلك كله أن يتعلم أبجدية احترام معتقدات الآخرين"⁽¹⁾.

وعن المستشرق نفسه أصدر إبراهيم عوض كتابه ترجمة "جاك بيرك" للقرآن الكريم بين المادحين والقادحين، وقد انضم إلى القادحين فقال في توصيف تلك الترجمة "فيها أخطاء وأوهام كثيرة، وجهل وعبث شديد، وبها إساءات للقرآن والإسلام"⁽²⁾.

ولإبراهيم عوض دراسة أخرى في نقد مادة قرآن⁽³⁾، بدائرة المعارف الإسلامية الموجزة نقض فيها آراءهم المتعلقة ببشرية القرآن وآراءهم في الجمع والستوين وادعاءهم اقتباس القرآن من العهدين القديم والجديد، واتبع في كتابه هذا منهجاً تحليلياً.

ومن الأطروحات العلمية ذات الصلة بموضوع هذه الدراسة أطروحة الباحث محمد بن عمر بن سالم بازمول⁽⁴⁾ بعنوان "القراءات وأثرها في التفسير والأحكام"، وعلى الرغم من كون العنوان لا علاقة له بشبهات المستشرقين، فإنه أفرد الباب الثالث لرد الشبهات التي تثار حول القراءات، ومهد له بعرض شبه الملحدّين حول القراءات القرآنية، وكان حديثه منصباً على شبهات "جولد تسيهر" حول القراءات.

ومن الرسائل العلمية رسالة ماجستير بعنوان "القرآن وشبهات جولد تسيهر" للباحث مصطفى يوسف حسن⁽⁵⁾، تعرض لآراء جولد تسيهر في الفصل الثالث الذي حوى مباحث منها المبحث الأول ذو علاقة بموضوع رسالتي حيث ناقش فيه الباحث

(1) دار الصابون، ط أولى، ص 71.

(2) مكتبة زهراء الشرق، (1421/2000م)، ص 105.

(3) دائرة المعارف الإسلامية الاستشرافية أضاليل وأبطليل، لبلد الأمين، القاهرة، 1998م، ط أولى.

(4) جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، (1412/1413) نشرت عن دار الهجرة للنشر والتوزيع.

(5) الجامعة الأردنية، قسم الدراسات العليا لطوم الشريعة والحقوق والسياسة، إشراف/د. عبد الجليل عبد الرحيم، نوقشت سنة (1992م) (مرفونه).

وجهات نظر "جولد تسيهر" حول أسباب نشأة القراءات محاولاً ردها وفق معطيات الرواية الإسلامية.

وحاول الباحث أحمد علي الإمام⁽¹⁾ نقد آراء بعض المستشرقين في القراءات القرآنية وهم "جون بيرتون، نولدكة، وجولد تسيهر" وكان التركيز على آراء "جولد تسيهر"، فيما يتعلق بنزول القرآن وتفسير الأحرف السبعة والأسباب التي أدت إلى تنوع القراءات ونظرية قراءة القرآن بالمعنى، وأثبت أنها لا تستند إلى دليل مقبول، والدراسة تتبع الأسلوب السردي للمعلومات للتليل على القضايا المثارة إسلامياً، في رد إيحائي غير صريح، لأن الباحث قد كتبها باللغة الإنجليزية في جامعة أدينبه بريطانيا للحصول على رسالة درجة الدكتوراه، وقد اضطره ذلك الوضع إلى تغيير عنوانها من دراسة نقدية لأعمال المستشرقين المتعلقة بدراسة القرآن إلى عنوان بديل لا يغضب الأوساط العلمية بالجامعة "القرآن الكريم وتعدد قراءاته".

وجاءت في حجم متوسط 296 صفحة، ودارت موضوعاتها حول نزول القرآن بالأحرف السبعة وجمع القرآن، وتطور المصاحف العثمانية، وأصول القراءات، وقواعد اختيار القراءات.

بعد استكمال جمعي للمعلومات والمقابلة بينها وبين المخطط الأول لهيكل الرسالة، استقرت الرسالة وفق الرسم الآتي:

أ - فصل تمهيدي: "الاستشراق وحدوده المعرفية": تناولت فيه بإيجاز مفهوم الاستشراق، وبداياته الأولى، وتطوره عبر المراحل التي مر بها، وعرضت فيه لأهداف الاستشراق: "الدينية، والاقتصادية، والعلمية"، وكشفت عن محاور الدراسات الاستشراقية للإسلام، عقيدة وشريعة، وتاريخاً، ولغة، وحضارة، مع إبراز جهودهم في تحقيق المخطوطات، كما تعرضت في هذا الفصل لمدارس الاستشراق وفق التصنيف المكاني، وختمته بوصف مناهج الاستشراق مجسدة في المنهج التاريخي، والتحليلي، والمقارن.

(1) مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية لم دمرن، العدد الأول، 1995م، ص 29.

ب- الباب الأول: المستشرقون وموثوقية القرآن: ويحوي فصلين اثنين:

1- الفصل الأول: عن مصدريّة القرآن عند المستشرقين، فإن أكثرهم يقول ببشرية القرآن وتأثره، بمصادر خارجية من العهدين القديم والجديد وأشعار العرب وأساطيرها، وداخلية تتمثل بما يدعونه من إصابة النبي ﷺ - بالصرع أو اتصافه بالعقرية والإبداع.

2- جمع القرآن وترتيبه عند المستشرقين تناولت فيه وجهات نظرهم فيما يتعلق بجمعه في عهد النبي ﷺ، وعهد أبي بكر وعثمان وعلي رضي الله عنهم - وشبهاتهم حول ضبط المصحف في العهد الأموي، وموقفهم من ترتيب سور القرآن وآياته، وقد آثرت في هذا الباب بفصليه استكمال عرض آراء المستشرقين في كل محور ثم الرد بعد ذلك على آرائهم بصفة مجملة مستعيناً بالنقل وفق الرواية الإسلامية، والاستدلال العقلي وفق القواعد المنطقية، والضوابط المنهجية.

ج- الباب الثاني: القراءات القرآنية عند المستشرقين: مفهومها وتطورها، وينقسم إلى فصلين اثنين:

1- مفهوم القراءات عند المستشرقين بينت فيه آراءهم عن أسباب اختلاف القراءات التي ترجع في نظرهم إلى لغة القرآن ورسمه، وتحريفات المسلمين في نظرهم من أجل التنزيه، ومن أجل إزالة الغموض، أو دفع شبهة دينية أو قراءات تشريعية وأخرى مسخية مع ادعائهم حرية قراءة النص، وطرحهم إشكالية الأحرف السبعة ثم شبهاتهم في تعدد المصاحف وكونها سبباً من أسباب الاختلاف.

2- المستشرقون وتطور القراءات: ناقشت في هذا الفصل ما طرحه المستشرقون من تداعيات نظرية التطور التي يفسرون بها أصول الإسلام، كأنه ظاهرة حضارية بشرية محضة فادعوا التوسع في قراءة النص القرآني، اطراداً مع الزمن، ثم اللجوء إلى تقييد قراءاته في عهد عثمان رضي الله عنه، ثم المزاجية في قراءة النص بين التوسع والتقييد مع بداية التدوين، ثم التوجه نحو توحيد

القراءة ويحدون بدايته بالثلث الأخير من القرن الرابع الهجري، بعد استقرار خيارات ابن مجاهد في القراءة، وقد حاولت تنفيذ آرائهم في كل قضية بصورة منفردة، وليس بشكل إجمالي لطبيعة الانفصال بين القضايا التي أثاروها، وذلك لتعدد وجهات نظرهم في تفسير تلك القضايا، وفقدان توافقهم في كثير من العلل التي أثاروها والنتائج التي توصلوا إليها.

د- الباب الثالث: المستشرقون وتوظيف القراءات في تحريف القرآن: وهو يصور غايتهم من الشبهات التي روجوا لها، ويمثل التطبيق العملي لمفهومهم في القراءات واعتقادهم بتطورها، ويشتمل على ثلاثة فصول:

1- التحريف بالترجمة، وقد عرضت نماذج من تحريفات المستشرقين المترجمين للقرآن، التي تظهر دعاوهم في التحريف بالزيادة في النص القرآني، والتحريف بال حذف والإبدال، وتحريف بعضهم في الوقف، مع استمهاد بنماذج من جهود أعلام المستشرقين، وأمثلة قرآنية تعرضت عندهم للتحريف، مع الرد المفصل على كل شبهة تحريفية مثارة.

2- مقاصدهم من التحريف: استخلصت فيه الغايات التي قصدوا إليها بالتحريف ويمكن إجمالها في إدعاء بشرية القرآن، والطمع في الإعجاز القرآني، والطمع في عالمية القرآن، وإدعاء القراءة الحرة للنص القرآني، مع ردود مصاحبة لكل شبهة أوردها.

3- المستغربون وتحقيق مقاصد التحريف: لم يكتف المستشرقون بإثارة الشبهات بالسنتهم وأقلامهم، بل إتماماً للمهمة التخريبية عمدوا إلى استخلاف وسطاء، يسردون أصداء آرائهم في الشرق وكانوا من أبناء الأمة الإسلامية، وذلك أشد ضرراً وأبلغ إيلاً، فمثلت بنماذج تربت في قاعات الدرس الاستشراقي، ينتمون إلى مشارب علمية مختلفة فمنهم المعنتي بالألب كطه حسين، ومنهم المترجم كأبي بكر حمزة، ومنهم الباحث عن شهادة علمية مثل مصطفى مندور، ومنهم الراغب في أن يكون صاحب مشروع مثل أركون ونصر حامد أبي زيد، ومنهم

الصحفي المتفلسف كالصايق النهيوم، والطبيب تيزيني صاحب السوابق الماركسية.

هـ - خاتمة في خلاصة البحث ونتائجه وتوصيات الباحث:

وقد نسجت لُحمة هذه الدراسة من مصادر أصلية وأخرى ثانوية، كما استعنت بمراجع كان لها أثر في تذليل العقبات التي واجهتني عند جمع المعلومات.

1- من المصادر الأصلية التي اعتمدت عليها : كتب إسلاميه في القراءات والتفسير: مثل غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، تحقيق المستشرق الألماني براجستراسر، والنشر في القراءات العشر لابن الجزري تحقيق المستشرق آرثر جفري، والسبعة في القراءات لابن مجاهد، والبرهان للزركشي، وكذلك الإتيان للسيوطي، ومن التفاسير الكثاف للزمخشري، وتفسير ابن جرير الطبري، والبحر المحيط لأبي حيان.

1- ومن الكتب الاستشراقية: تاريخ حركة الاستشراق لجوهان فوك، كتابا مذاهب التفسير الإسلامي والعقيدة والشريعة في الإسلام "لجولد نسيهر"، وتاريخ القرآن لنولدكه، وكتاب القرآن، والمقدمة، والمعضلة المحمدية لبلاشير، ومقدمة كتاب المصاحف، والقرآن ككتاب مقدس لآرثر جفري، ومحمد والقرآن لسان هيلير، وموجز دائرة المعارف الإسلامية، ودائرة المعارف باللغة الإنجليزية والموسوعة البريطانية، وترجمة "جاك بيرك" للقرآن، وترجمة سافاري للقرآن، والقرآن لكليمان هيار، وكتابا محمد في مكة، ومحمد في المدينة لمنتجمري وات، ومقدمة كتاب حوليات الإسلام لكابتاني، والإسلام لهنري ماسيه، ونهاية العالم لكازانوقا، وكتاب محمد والقرآن لهاملتون جب وغيرها.

2- ومن المصادر الثانوية: المستشرقون والإسلام لمحمد قطب، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي لمالك بن نبي، وفلسفة الاستشراق لأحمد سمايلوفتش، المستشرقون والدراسات القرآنية، لمحمد حسين الصغير والظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية لسامي بالحاج، ومناهج المستشرقين لتهايمي

نقره، المستشرقون والقرآن لإبراهيم عوض، عمر لطفي العالم المستشرقون والقرآن، والفهرست لابن النديم.

3- ومن المراجع: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، لمحمود حمدي زقزوق، والاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، لمحمد ياسين عربي، والوحي القرآني في المنظور الاستشراقي، لمحمود ماضي، والمستشرقون والإسلام، لذكريا هاشم، وأوروبا والإسلام، لهشام جعيط، والاستشراق السياسي، لمصطفى نصر المسلاتي، ومدخل إلى القرآن، لمحمد عبد الله دراز، وتاريخ القرآن، لعبد الصبور شاهين، وحضارة العرب، لجوستاف لوبون، تاريخ الشعوب الإسلامية، لكارل بروكلمان، ودفاع عن القرآن ضد منتقديه لعبد الرحمن بدوي.

وكانت أكثر المصادر والمراجع الجامعة لآراء المستشرقين، في حاجة إلى تتبع دقيق لجزئياتها، من أجل استخراج ما يتعلق منها بالقراءات، لأنه لا يوجد مصدر أو مرجع منها مختص في القراءات، بل أقربها إلى الموضوع يتحدث عن قضايا تتعلق بالقرآن وعلومه، وكان أكثرها إفادة في تبيان وجهات أنظار المستشرقين ومواقفهم من مسائل القراءات، كتاب مذاهب التفسير الإسلامي لجلود تسيهر، وترجمات بلاشير، وكتاب تاريخ القرآن لنولدكه، ومقدمة تحقيق كتاب المصاحف لآرثر جفري.

وقد واجهتني عقبتان في هذه الدراسة، كانتا أن تثنيا عزمي عن مواصلة المسير، أولاهما: ندرة المصادر المتعلقة بآراء المستشرقين في القراءات، والأخرى: الحاجة إلى لغات أجنبية متعددة في الكثف عن تلك الآراء، وأنا لا أجد إلا الإنجليزية، فذلت العقبة الأولى بالترحال إلى القاهرة، وعمان، وبيروت وتونس والمغرب، وتخطيت عتبة العقبة الأخرى بأن استعنت بمرجمين متخصصين.

هذا ويسعدني وأنا أختتم هذا الجهد المتواضع المضني أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى أساتذتي: د. سعيد عليوان، المشرف الأول على الأطروحة، الذي سأحتفظ له بخالص الود، وأوفى العرفان على صبره معي، وحسن رعايته لهذا

العمل الذي لولاه لما رأى النور، وشكري موصول للأستاذ د. سعيد سالم فاندي،
المشرف الثاني الذي كان رداءً لي يحفزني إلى تخطي عتبات هذا البحث.

كما أشكر أ.د. عبدالله أبوخلخال رئيس جامعة الأمير عبد القادر للعلوم
الإسلامية، على حسن الرعاية لطلبة الدراسات العليا، وشكري موفور إلى الأستاذ
الدكتور/ عمير اوي حميده ، نائب رئيس الجامعة، ورئيس قسم الدراسات العليا بها،
كما لا يفوتني أن أشكر الأستاذ الدكتور/ أحمد صاري عميد كلية الآداب والعلوم
الإنسانية بالجامعة والأخوة : عبدالوهاب بوشليحه ، ناصر لوحيشي اللذين توليا قسم
اللغة العربية والدراسات القرآنية أثناء قيامي بهذه الدراسة .

وأسجل شكري للدكتور/ إبراهيم أبي القاسم، والدكتور/ طاهر عدواني،
بجامعة الدول العربية، بالقاهرة، على مساعدتهما لي في ارتياد مكتبتها، كما أشكر
الدكتورين/ محمد عداله، وزين العابدين محمد، الذين قاما بترجمة مؤلفات بلاشير
من الفرنسية إلى العربية، وأشكر الدكتور عمر شليك على ترجمته للفصل الثالث من
كتاب تاريخ القرآن لنولدكه، من الألمانية إلى العربية، ومقتطفات من كتاب القرآن
لردوي باريت ، كما أشكر أمناء المكتبات العربية الآتية: الهيئة المصرية للكتاب،
القاهرة، مكتبة جامعة القاهرة ، ومكتبة الإسكندرية ومكتبة كلية الآداب بها ، ومكتبة
الجامعة الأمريكية، بيروت، ومكتبة الجامعة الأردنية، مكتبة شومان الأهلية بعمان،
والمركز العربي للدراسات الغربية ، ومركز الملك فيصل ، والمكتبة الوطنية بالرباط
، ومكتبة كلية الآداب بها ، ومكتبة كلية الآداب بصفاقص تونس ، ومكتبة المجلس
الأعلى للشؤون الإسلامية بالجزائر، والمكتبة الوطنية بالجزائر، ومكتبة جامعة
الجزائر بالخروبة ، ومكتبة جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، ومكتبة كلية الدعوة
الإسلامية، بطرابلس.

وشكري الموفور لكل من أعانني من الأصدقاء وأهل العلم.

(سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ كُنَّا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)

البقرة: الآية : 32*

الفصل التمهيدي

جامعة الأمير
علاء الدين
القطايب
للعلوم الإسلامية

الإستشراق وحدوده المعرفية

مفهوم الإستشراق:

إن العلاقة بين الحضارات كالعلاقة بين المجتمعات، يتجاذبها طرف التعاون والتكامل في سياق الامتداد، وطرف الصراع في سياق التقاطع، لا سيما عندما تكون العلاقة بين حضارتين متقابلتين كالحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، ولا مناص من التأثر والتأثير في حالي التكامل والصراع.

والظاهرة الإستشراقية في صياغتها اللغوية، توحى بهذا المعنى العميق، فالإستشراق كلمة مشتقة من مادة "شرق"، يقال: شرقت الشمس شرقاً وشرقاً إذا طلعت⁽¹⁾، ومن ثم تدل على الاهتمام بما يحويه الشرق من علوم ومعارف ومسمات حضارية متنوعة⁽²⁾، والسين في كلمة "إستشرق" تفيد الطلب، أي طلب دراسة ما في الشرق⁽³⁾، وفي الاصطلاح هو "علم يدرس لغات شعوب الشرق وتراثهم وحضارتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم"⁽⁴⁾.

والمستشرقون "جماعة من المؤرخين والكتّاب الأجانب الذين خصصوا جزءاً من حياتهم في دراسة وتتبع المواضيع التراثية والتاريخية والدينية والاجتماعية للشرق"⁽⁵⁾، هذا في المفهوم الواسع للمدلول الإستشراقي، أما في المفهوم الخاص الذي يتسبادر إلى الذهن مباشرة عند إطلاقه فإنه يعني "الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي، لغاته، وآدابه، وتاريخه، وعقائده، وتشريعاته، وحضارته بوجه عام"⁽⁶⁾.

(1) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة، 1960م، 482/1.

(2) محمد فتح الله الزبدي: انتشار الإسلام وموقف المستشرقين منه، بيروت، دار تقيية، 1990م، ط أولى، ص 41.

(3) فلروق عمر فوزي: الإستشراق والتاريخ الإسلامي، عمان، الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، 1998م، ط أولى، ص 27.

(4) م.ن، ص 30.

(5) محمد فتح الله الزبدي، مرجع سابق، ص 42.

(6) عبد الرحمن عميره، الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الإستشراق، بيروت، دار الجبل، 1999م، ط أولى، ص 90.

وهذا ما يؤيده تعريف مالك بن نبي للمستشرقين بقوله: "إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية"⁽¹⁾، ويحدد معجم أكسفورد الجديد المستشرق (Orientalist) بأنه "من تبحر في لغات الشرق وآدابه"⁽²⁾، ويعتمد "رودي بارت Rudi Paret"^(*) في تحديده لمفهوم الشرق على الرقعة التي انتشر فيها الإسلام، وليس على المفهوم الجغرافي، فهو قد أخرج من تعريف الجغرافيين دول شرق أوروبا، وأدخل فيه ما يعد من الشمال والجنوب... وعلى ذلك يكون مفهوم الشرق ليس جغرافياً، إنما جري على العرف الاستشراقي وهو دول الإسلام"⁽³⁾، فالإسلام عندهم هو الشرق، وهو قائم بالدرجة الأولى على مفهوم الثقافة، ويقيد "ديترش فرديرخ Dieterich, Fr."^(**) مهمة المستشرق فيقول: "هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه"⁽⁴⁾.

وبينما يشترط محمد فتح الله الزيايدي في تعريفه للمستشرقين أن يكونوا كتاباً أجنبياً، ويشاركه في ذلك فاروق عمر فوزي، فإن عبد الرحمن عميره ومالك بن نبي يريان أنها تحدد بالعالم الغربي، الذي يشتغل بدراسة الشرق، فالانتماء إلى الغرب شرط في إطلاق لفظه مستشرق، فلو تناول تلك الدراسات الشرقية اليابانيون والصينيون وغيرهم، لا يطلق عليهم لفظ مستشرق، لأنهم شوقيون بحكم مولدهم.

(1) إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، مكتبة علم، 1970 م، ص 7.

(2) أحمد سمائلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الألب العربي المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي، (1998/1418 م)، ص 23.

(*) رودي بارت 1901-1983م، مستشرق ألماني، ترجم القرآن إلى الألمانية، مع شرح فيلولوجي لغوي، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين: بيروت، دار العلم للملايين، 1993م، ط ثلاثة، ص 62.

(3) محمد إبراهيم القوي: الاستشراق رسالة استعمار، القاهرة، دار الفكر العربي، 1993م، ص 144.

(**) ديترش فرديرخ، 1821-1903م ولد وتعلم وتوفي في برلين، رحل في طلب اللغة العربية إلى قطار الشرق، وله اهتمام عام بالفلسفة والفلسفة الإسلامية، ومن آثاره: الفلسفة العربية في القرن العشرين في جزئين (الجزء 1876-1879م). نجيب الحقيقي: مستشرقون، القاهرة، دار المعارف، 1965م، ط ثلاثة، 716/2.

(4) فرقت مستشرق: الدراسات العربية في ألمانيا، فيسبادن، 1962م، ص 7.

ولكن لماذا كثر اهتمام المستشرقين بالشرق الإسلامي، دون غيره من الديانات والحضارات؟ إن الخلافات والصراعات العقيدية والأيدولوجية بين الإسلام والغرب، هي التي وجهت المفكرين الغربيين للاهتمام بالبحث في الفكر الإسلامي، الذي ما زال يشغل الغرب، فاحتكاك الحضارة الإسلامية بالحضارة الغربية، بدأ منذ أن كان التماس الأول بين المسلمين الفاتحين، والأوروبيين المستوطنين في إسبانيا، وإن اعتمد بعض الباحثين على تأريخ الغرب لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع "قيينا" الكنسي عام 1312م، بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية⁽¹⁾، فإن ذلك لا يعني أن الصراع لم يبدأ حتى ذلك القرار، وإنما يدل على أن الاستعداد الفعلي قد بدأ في صورة فهم الآخر استعداداً للرد وإعداداً للعدة .

وهو ما يفسر ما ذهب إليه أحمد سمايلوفتش من أن "الاستشراق علمياً يرجع إلى العصور القديمة، وأن مدلول لفظ الشرق تعرض لتغيير خطير بعد انطلاقة العرب... ما فتح آفاقاً واسعة للتفكير، والبحث، والتحليل"⁽²⁾.

أما على المستوى الأكاديمي فيقول: "إن كلمتي الاستشراق والمستشرق علمياً حديثاً العهد في الإنجليزية والفرنسية، إذ تبنتها الأولى حوالي عام 1779م، وتبنتها الأخرى حوالي عام 1799م، واعترفت بها الأكاديمية الفرنسية المشهورة بالحیطة في إدخال الكلمات الجديدة إلى اللغة الفرنسية، فأدخلتها إلى معجمها المشهور حوالي 1838م"⁽³⁾.

(1) محمود حمدي زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، القاهرة، دار المنار، 1989م، ط ثلثية، ص 25، ينظر: نجيب العقيقي، مصدر سابق، ط رابعة، 104/1، ينظر: فراج الشيخ الفزاري: شبهات حول الاستشراق، الدوحة، قطر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2000م، ص 14، علي يراهيم النملة: المستشرقون والتصوير، الرياض، السعودية، مكتبة التوبة، 1998م، ط أولى، ص 22، محمد ياسين عريبي: الاستشراق وتغريب العقل لتاريخي العربي، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1991م، ط أولى، ص 132.

(2) مرجع سابق: ص 25.

(3) م-ن: ص 26.

وأيد "مكسيم رودنسون Rodinson M." (*) البداية العلمية للاستشراق كما نكرها سمايلوفنتش فقال: "وهكذا ولد الاستشراق وظهرت كلمة مستشرق في اللغة الإنجليزية حوالي عام 1779م... كما دخلت كلمة الاستشراق معجم الأكاديمية الفرنسية في 1838م، وتجسدت فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق" (1).

فكانت رؤية الدارسين المسلمين لبدايات الظاهرة الاستشراقية إبان القرون الوسطى، القرن العاشر، أو الحادي عشر أو الثالث عشر -على اختلاف فيما بينهم- وكانت رؤية الغربيين لها بأن تشكلها كان في القرن الثالث عشر على اختلاف فيما بينهم، هذا الاختلاف في تحديد النشأة، يرجع إلى أنها من الحركات التي تبدأ بصورة غير مرئية، وتتمو، وتتطور، حتى تصبح علماً واضحاً للعيان، فلا خلاف بينهم سوى أن المفكرين المسلمين رصدوا البداية الأولى، والغربيون أرخوا لاعتمادها الفعلي عندهم.

وهي اليوم كما يقرر الجميع لم يعد عالمها واحداً بل هناك عوالم متباينة يحمل كل منها عنوان المجال الذي يهتم به، وصارت الأوساط الغربية الأكاديمية التي تهتم بالتخصص الدقيق ترفض الاستشراق، وترى أنه لم يتقدم (2).

تطور حركة الاستشراق:

كان الهدف العلمي في الظاهر هو الجدار الذي يختبئ وراءه المستشرقون، وإن اتخذ البحث العلمي طريقاً للعمل من أجل تحقيق الغايات، تطلب استخدام أساليب مختلفة لم يتركوا منفذاً يؤمن هدفهم إلا استفادوا منه، سواء عن طريق

(*) مكسيم رودنسون مولود عام 1915م في باريس، حصل على الدكتوراه في الأدب، ثم شهادة المدرسة الوطنية للعلوم الشرقية الحية، نال منحة الصندوق الوطني للأبحاث العلمية (1937-1942)، عين أستاذاً في المعهد الإسلامي بصيدا، لبنان (1940-1941) من آثاره محمد (باريس 1961)، الإسلام في نظر الغرب، أي صورة العالم الإسلامي في أوروبا، نجيب العقيلي، مصدر سابق، ط 1/359-360.

(1) صورة العالم الإسلامي في أوروبا: بيروت، الطليعة، 1970م، ص 74.

(2) محمد إبراهيم القوي: مرجع سابق، ص 25.

التأليف والنشر، أو عن طريق الجمعيات الفكرية، والمدارس والجامعات العلمية والتعليمية، وإقامة المؤتمرات والندوات" (1).

ويمكن رصد ثلاث فترات كانت تميز باطراد لتطور وسائل المستشرقين في تنفيذ رغباتهم، والوصول لأهدافهم وهي:

1- القرن السادس عشر: الذي شهد خطوة عظيمة في تطور الوسيلة الاستشرافية، حيث بدأت في هذا القرن الطباعة العربية بنشاطها، خاصة بعد أن أصبح من الممكن الاستعانة بالمطبعة التي أنشأها "دي مديشي" (2) (*).

2- القرن السابع عشر: فقد أظهرت المركزية الأوروبية القوية ذات الرغبة في السيطرة، وحاجة النمو الاقتصادي من جهة، والتهديد الإسلامي الممثل في الإمبراطورية العثمانية من جهة أخرى، الرغبة في عودة جديدة للاهتمام بالشرق على كل المستويات الأدبية والمشاريع المعرفية "وهكذا ظهرت... كراسي الدراسات الشرقية والتركية في جامعات كل من لين وروما وأكسفورد" (3).

3- القرن الثامن عشر: بدأ عدد من علماء الغرب ينيغون فسي الاستشراق، ويصدرون فيه المجلات في جميع الممالك الغربية، ويغيرون على المخطوطات العربية، التي كانت في نهاية الفوضى، وينقلونها إلى بلدانهم ومكتباتهم "وإذا بأعداد هائلة من نواذر المخطوطات العربية تنتقل إلى مكتبات

(1) مندر معاليقي : الاستشرق في الميزان ، الرباط المكتب الإسلامي، بيروت ، عمان ، دمشق ، 1997، م. ط أولى ، ص 19 .

(*) مطبعة مديتشييا: أسسها الكرنيزال فرديناندو دي مديتش عام 1548م، في فلورنسا، وكانت تدار من قبل ريمونديس من مدينة نابولي، وأصدرت من خلالها كتب عربية موفورة، ولحترقت المطبعة عام 1690م، وأعيد تأسيسها، ونقلت بأمر نابليون إلى باريس ثم أعيدت إلى إيطاليا، ظلت من أنق المطابع العربية، طبع فيها أعلام المستشرقين من أمثال: أماري، وجويدي وغيرهم، نجيب لعققي، المستشرقون ، ط رابعة، 414/1، 415.

(2) روينسون: مصدر سابق ، ص 68.

(3) سالم حموش : الاستشرق في أفق تسداده، الرياض ، السعودية، المجلس القومي للثقافة العربية، 1998، ط أولى، ص 17.

أوروبا، وقد بلغت في أوائل القرن التاسع عشر مائتين وخمسين ألف مجلد، وما زال هذا العدد يتزايد حتى اليوم⁽¹⁾.

تلك المراحل كانت بمثابة التمهيد للاستشراق بمعناه التخصصي وهو ما يقصده السباعي بقوله: "إن القرن التاسع عشر عصر الاستشراق بالمعنى التخصصي للكلمة، ففيه زاد الاهتمام الغربي بالشرق، اتساعاً، واطراداً مع مبدعين مرموقين كجوته^(*)، وهيجو^(**) وغيرهم⁽²⁾."

ولكنه كان نوعاً من الاستشراق الأدبي، دون العلم والمعرفة الدقيقة الموضوعية، أي كان مفعماً بالتلذذية، والنزوع العجائبي، إلا أن أثره كان قوياً في صنع صور خصوصية عن الشرق، شاعت بين جمهور عريض من القراء والمتعلمين.

ولعل الاستشراق الأدبي، كان دافعاً قوياً للمزيد من التعرف على الآخر بأدوات أضححت ضرورية، فكانت الجمعيات والمنشورات الوسيلة المطلوبة لتحقيق المراد، فجاعت الجمعية الآسيوية التي تأسست في باريس 1822م، فأصدرت مجلتها الآسيوية 1823م، الجمعية الملكية الآسيوية المؤسسة بلندن 1834م، والجمعية الشرقية الأمريكية 1842م، والجمعية الشرقية الألمانية 1845م.

ومن الأدوات المهمة في هذه المرحلة التطورية مؤتمرات المستشرقين التي انعقد أولها 1873م، وميز هذه المرحلة صدور المجلات المتخصصة في الاستشراق

(1) مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، القاهرة، دار السلام للنشر والطباعة والترجمة، 1988، ص 16.

(*) جوته (1749-1832م)، ولد "جوهان وفلجانت جوته" بمدينة فرانكفورت في 28 أغسطس 1749م، تعلم لللاتينية والإيطالية والفرنسية، حصل على الدكتوراه في الحقوق، أُنْتُ به قراءة لتوراة إلى درس العبرية فنظم الشعر في قصة يوسف وإخوته، من آثاره "الديوان لشرقي" الذي يحوي قصائد شعرية منقّرة بآيات قرآنية، عيّن محمود العقاد: المجموعة الكاملة، بيروت، لبنان، دار الكتب اللبناني، مج/19، 1991م.

(**) فيكتور هوغو (1802-1885) شاعر وروائي فرنسي، له ديوان المشرقيات نشره عام 1822، سمير شيخاني: صنّعو التاريخ، بيروت، لبنان، مؤسسة عز الدين للطباعة، (1416-1996م)، 193/2.

(2) مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، مرجع سابق، ص 24.

والكتابة عنه، وممن أهمها مجلة الجمعية الشرقية الألمانية المعروفة اختصاراً "ZDMG" وهي لا تزال تصدر حتى الآن، ومجلات "الجمعية الشرقية الأمريكية" وجمعية الدراسات، ومجلة العالم الإسلامي التي أنشأها صموئيل زويمر "zewemer" (*) سنة 1911م، ومجلة شؤون الشرق الأوسط⁽¹⁾، كما كان لمراكز البحوث مساحة واسعة من اهتمامات المستشرقين، الذين ركزوا على البحث ودراسة الفكر الإسلامي، ففي القارة الأمريكية وحدها يوجد تسعة آلاف مركز للبحوث والدراسات، منها حوالي خمسين مركزاً مختصاً بالعالم الإسلامي⁽²⁾، ولا شك أن وظيفة هذه المراكز لا تخرج عن تتبع ورصد كل ما يجد في العالم الإسلامي، ثم دراسته وتحليله، ومقارنته مع أصوله التاريخية، والتركيز على المنابع العقدية، وهو ما يحدد مهمة هذه الحركة في حقيقتها وإن اختفت وراء جدار العلم والموضوعية، وفي خطوة تطويرية لهذه الظاهرة شهد النصف الأول من القرن العشرين، تنافساً بين بعض المستشرقين على كسب العضوية بالمجامع العربية اللغوية والعلمية، ومن هؤلاء المستشرق البريطاني "هاملتون جب Gibb sir Hamilton" (***) فقد نال كرسي

(*) زويمر، صمويل (1867-1952م) رئيس المبشرين في الشرق الأوسط. تولى تحرير مجلة العالم الإسلامي مع ماكثولند، وله مصنفات في العلاقات بين المسيحية والإسلام، أفقدها بتمصبه وإعتسافه وتضليله قيمتها العلمية ومن درساته دخل عالم الإسلام (1919)، ترجمت القرآن (1915) وغيرها كثير يصيب في هذا الاتجاه، العقوي: مصدر سابق، طبعة رابعة، 138/3.

(1) مصطفى السباعي: مرجع سابق، ص 25.

(2) محمود حمدي زقزوق: مرجع سابق، ص 13.

(**) جب ، هاملتون لكسندر (1895-1971م) ولد في مدينة الإسكندرية (مصر) ، وتوفي في كسفورد وتعلم في إسكتلندا، تخصص في اللغات السامية: العربية، والعبرية، والآرامية، زار الشرق عام (1926-1927م) بدأ أثناءها دراسة الأدب العربي المعاصر ، وفي عام 1929م، عين بلقب reader في تاريخ العرب والأدب العربي في جامعة لندن، خلف توماس أرنولد كمحرر بريطاني "دائرة المعارف الإسلامية"، وكان أحد المشرفين الأوائل على الطبعة الثانية منها. وفي عام 1957م صار مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفرد التي التحق بها عام 1955م . من آثاره: تركيب الفكر الديني في الإسلام 1948م، المحمدية 1949م، الاتجاهات الحديثة في الإسلام 1947م، نال عضوية لمجمع اللغوي في القاهرة والمجمع العلمي بدمشق، عبد الحميد صالح حمدان: طبقات المستشرقين: القاهرة : مكتبة مدبولي، دون تاريخ، ص 111، العقوي: مصدر سابق، ط ثلاثة، 551/2 .

العضوية في المجمع اللغوي بالقاهرة، والمستشرق الفرنسي "ماسينيون لويس Louis Massignon" (*) الذي نال عضوية مجمع اللغة العربية بالقاهرة أيضاً، ولا شك أن ما كتبه الأول عن الإسلام ومشاركته بدائرة المعارف الإسلامية، وتولى الثاني لمهمة المستشار الخاص لوزارة الخارجية الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، ورعايته لحركة التبشير في مصر يفسر المسعى الذي أدى بهما إلى عضوية مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كما أن تكاليف المستشرقين اليهود للانخراط في عضوية هذه المجمع، يرجح أن السعي للحصول على عضوية هذه المجمع كان يخفي الغرض الحقيقي.

وما سعي "مرجليوث، دافيد صمويل Mangolauth David Samuel" (***) ذي الأصل اليهودي المشهور بتعصبه ضد الإسلام للحصول على عضويته، والمجمع العلمي بدمشق، إلا دليل على ذلك، وما قام به من كتابات ورد بعضها بدائرة المعارف الإسلامية يظهر سوء النية في الأعمال العلمية لهؤلاء المستشرقين.

(*) ماسينيون لويس (1883-1962م) مستشرق فرنسي ولد في ضاحية نوجان الفرنسية وهي إحدى ضواحي باريس، حصل على البكالوريا في الآداب والفلسفة عام 1900م، كما حصل على البكالوريا في الرياضيات عام 1901م، سافر إلى الجزائر عام 1901م، وعاد إلى باريس لمواصلة دراسته الجامعية وحصل على ليسانس في الآداب عام 1902م، ثم دبلوم الدراسات العليا في السربون بجامعة باريس قسم العلوم الدينية، نال عضوية المجمع اللغوي كعضو عامل حتى عام 1956 وعضو مؤسس من 1957م حتى وفاته، تولى تحرير مجلة العالم الإسلامي عام 1919م، وتولى إدارتها فيما بعد وجه جل اهتمامه لدراسة التصوف الإسلامي في شخص "الحلاج" كما كان مهتماً بدراسة الأحوال الاجتماعية والأنظمة الاجتماعية في العالم الإسلامي على مر العصور، موسوعة المستشرقين: مصدر سابق، ص 531.

(**) مرجليوث دافيد صمويل (1858-1940) مستشرق إنجليزي مشهور، درس الآداب في جامعة كمبريدج، ثم تعلم اللغات السامية، وزادت غلبته بعد ذلك باللغة العربية، بدأ عام 1905م بنشر دراساته عن الإسلام، وذلك بكتاب "محمد ونشأة الإسلام" 1905م، ثم كتاب "الإسلام"، ونشرت محاضراته عن تطور الإسلام في بدوئته عام 1914م، لكن هذه الدراسات كانت تسري فيها روح غير علمية ومنتعصبة، وينفخ الروح كتب محاضراته "العلاقات بين العرب واليهود"، عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، مصدر سابق، ص 546.

وشارك الإيطاليون في عضوية هذه المجامع عندما التحق بها "جويدي أعناطيوس Guidi Ignazio" (*).

و "نليغو كارلو ألفونسو Nallino Carlo Alfonso" (***) فصارا عضوين بالمجمع العلمي بدمشق والمجمع اللغوي بالقاهرة .

وكذا الألمان في شخص "مارتن هرتمن Hartmann. M." (***) الذي نال هو الآخر عضوية المجمع اللغوي بدمشق⁽¹⁾، والمتأمل يرى أن التوزيع للأدوار، الذي قام به عدد من المستشرقين، في تكاليفهم لنيل العضوية بالمجامع اللغوية والعلمية العربية، إنما يدل على أن وسيلة المستشرقين واحدة، وهدفهم مشترك.

ويحد عمر قريشي الأساليب التي اتخذها المستشرقون لتحقيق أهدافهم في أسلوبين:

(*) جويدي أعناطيوس (1844-1935م) ولد في مدينة روما، زار مصر وقسطنطين ودمشق، لقي دروساً في الأدب العربي، وفتح اللغات الجنوبية بالجامعة المصرية عامي 1908-1909م، درس في روما علم اللغة العبرية، وعلم اللغات السامية المقارن، عني بلغات جنوب الجزيرة العربية: الحميرية والسبئية والمعينية، وتصدرج أبحاثه تحت الأدب العربي الإسلامي، الأدب المسيحية في المشرق، اللغة الحبشية وأدبها، اللغة العبرية والكتاب المقدس، كما وضع فهراس للمخطوطات الشرقية في بعض المكتبات الإيطالية، من، ص 212.

(**) نليغو (1872-1938م) مستشرق إيطالي، ولد بمدينة تورينو، ودخل جامعتها حيث تتلمذ على أستاذ الجغرافيا المشهور في ذلك الحين "جويدوكورا" الذي عهد إليه بكتابة المواد الخاصة بتاريخ الفلك عند العرب بدائرة المعارف الإسلامية * ودائرة معارف الدين والأخلاق * وأخرج كتاباً جمع فيه أشهر السور القرآنية ورتبها ترتيباً تاريخياً على حسب النتائج التي انتهى إليها تولنكه، من، ص 583.

(***) هرتمن (1851-1918م) مستشرق ألماني عني خصوصاً بالإسلام في العصر الحاضر، ولد في مدينة برسلو، وتوفي في برلين درس في جامعة ليبتيك على يد المستشرق اللغوي فليشر، وحصل على الدكتوراه الأولى في علم 1875م، في اللغة العربية والدراسات الإسلامية، وتنتظ مترجماً في وزارة الخارجية الألمانية، كان مدرساً بمعهد "للغات الشرقية في برلين منذ 1878م حتى وفاته 1918م، كما أسس مع آخرين "الجمعية الألمانية لمعرفة الإسلام" وأسس مجلة خاصة بالجمعية عنونها "عالم الإسلام" ومن إنتاجه أعاني الصحراء الليبية، التصيدة العربية، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 607 .

(1) مصطفى نصر لسلاطي: الاستشرق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، طرابلس، ليبيا، دار هرا، 1988م، ص 267 وما بعدها.

1- النشاطات التي يمارسها المستشرقون إبلاغاً لأفكارهم إلى التجمعات التي يودون التأثير عليها بالمحاضرة والحوار والكتابة.

2- صنع التابعين لهم من الشرقيين بطريقة مستخفية، تحت أسماء أكثرها إسلامية وفي كثير من الأحيان يُضفي عليها ألقاباً، تزيد في لمعاتها، مثل: عميد الألب العربي، أستاذ الجيل، الكاتب الكبير "وخطورة هذه الوسيلة في استخفافها أولاً، وفي التعمية الذي صاحب الإعلان عن أصحابها، وقد كثر اللجوء إلى هذه الوسيلة في الفترة الأخيرة، وأدى تلاميذ المستشرقين أدواراً عجز عن أدائها المستشرقون أنفسهم⁽¹⁾، وهو أحدث الأساليب وأخطرهما؛ لأن القائمين به أعلام الشرق وأعيانه.

أهداف الاستشراق:

تتداخل أهداف الاستشراق التي يسعى إليها باستخدامه للوسائل المختلفة، حتى يصعب وضع محطات فاصلة بينها، فالهدف الديني، والهدف العلمي، والهدف السياسي أو الاستعماري، والنفسي أحياناً، والأيدولوجي، كلها حاضرة في التخطيط الاستشراقي بحيث تؤدي كلها في نهاية المطاف إلى تحقيق هدف جامع، وهو قهر الإسلام وأهله، وإعلاء المسيحية وسيادتها⁽²⁾.

وتأييداً للمنحى سالف الذكر يقول "جب هاملتون" كانت النتيجة الخالصة لهذه الحركة التعليمية، أنها حررت بقدر ما كان لها من تأثير نزعة الشعوب الإسلامية من سلطان الدين، دون أن تحس الشعوب بذلك غالباً، وهذا وحده تقريباً جوهر كل نزعة غربية فعالة في العالم الإسلامي⁽³⁾.

(1) لتبشير والاستشراق في ميزان الإسلام، حنون للطباعة، 2000م، ص 79 .

(2) محمود ماضي: لوحى قرآني في المنظور الاستشراقي وتقدم الإسكندرية، دار الدعوة للنشر والطبع والتوزيع، 1996م، ط أولى، ص 19 .

(3) وجهة الإسلام، تر/ محمد عبد الهادي أبو ريدم، مصر، المطبعة الإسلامية، ط أولى، ص 214 .

الهدف الديني:

بعد الهدف الديني من الأهداف الواضحة في هذه الحركة، الذي صاحبها منذ نشأتها الأولى، ولا يزال يحرك دراساتها وأعمالها حتى يومنا هذا فالاستشراق لم يكن قد حرر نفسه إلا إلى درجة ضئيلة جداً من أسار الخلفية الدينية التي اشتق منها أصلاً⁽¹⁾، ولعل من أربخ للحركة الاستشراقية لا يخفى عليه ظهور سبب الدين على الأهداف الأخرى، وظهوره على الأهداف الأخرى، فقد جاء على لسان أحدهم واحتلال الهدف الديني مركز الصدارة للأهداف الاستشراقية، إنما كان بسبب اللهفة الأوروبية... التي جعلت من الأسباب والرهبان منهم على وجه الخصوص، إلى أن يعدلوا عن السيف، وينتجوا الكلمة التي ربما تكون أقوى وأنجح في درء الخطر، الذي قرروا مواجهته بعد أن فتح المسلمون بلادهم، وحقق الموحدون انتصاراتهم التي أثارت الحفيظة لديهم⁽²⁾، واللجوء إلى الكلمة التي إرتأوا أنها أنجع في درء الخطر عنهم، نبعث عنها فكرة ترجمة القرآن للتعرف على الطبيعة المعرفية للخصم، ومقارنته بالحجة، وبقوة الكلمة المحبة والمسيحية بدل العنف الأعمى⁽³⁾.

ويؤسس الهدف الديني للتبشير، الذي لا يستطيع أن يقوم بواجبه ما لم يزود نفسه بحصيلة علمية كافية، لمقارعة الخصم "الإسلام"، فالمستشرقون الذين توجهوا لدراسة الإسلام كانوا إما يهوداً، أو ملحدين، أو علمانيين، أو نصرانيين، سعوا في أغلب دراساتهم إلى الغض من مكانه "القرآن والإسلام"؛ لتقليل الأهمية من ناحية، وزعزعة النفوس من ناحية أخرى⁽⁴⁾، فالتبشير بالدين الذي ارتضوا تطلب الحط من بقية الأديان الأخرى والإسلام منها.

-
- (1) لوارد سعيد: الاستشراق، تر/ كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العلمية، ص265، بتصرف بسيط.
- (2) يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، تر: عمر لطفى العالم، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2001م، ص9.
- (3) م.ن، ص9.
- (4) علي إبراهيم القملة: مرجع سابق، ص15، بتصرف.

ويمكن أن يقال إن ثورة "مارتن لوثر" (*) على الكنيسة الكاثوليكية قد أوقدت شعلة الهدف الديني لدى الكنائس بمختلف اتجاهاتها؛ لإعادة بناء ذاتها، والمحافظة على كيانها الذي أضحي مهدداً؛ مما حدا بها "لإعادة النظر في الكتب المقدسة وشروحها، ومحاولة تفهمها على أساس التطور الجديد"⁽¹⁾.

هذه الزعزعة التي خلقتها الثورة على الكنيسة، ومحاولات تصحيح المسار، ربما كانت دافعاً - كما يرى سالم حميش - لدى فئات من المستشرقين الذين شعروا بالضيق والتألم مما تعرفه مجتمعاتهم الأصلية من اكتساحات إلحادية منذ عصر الأنوار، والثورة الفرنسية... فكان الشرق أحسن رقعة يمكنهم اللجوء إليها، والاحتفاء بها، من جهة للحفاظ على وعيهم الديني متوقفاً معبأً، ومن جهة أخرى لإظهار الإسلام ديناً تمكن أكثر من سواه من التوفيق بين المادي والروحي"⁽²⁾.

وأياً كان السبب وراء التوجه لدراسة الإسلام، فالهدف الديني غير خاف لدى الذين عملوا على تشويه الصورة، أو الذين رغبوا في الانتعاق مما يعانون من إلحاد ومادية.

(*) مارتن لوثر (483 - 1546م) : زعيم الثورة البروتستانتية على الكنيسة ورمزها، حمل الكثيرين من سكان أوروبا على هذه الثورة، تخرج من جامعة إيفورت، أصبح راهباً، ثم كاهناً بعد سنتين عين أستاذاً للاهوت في جامعة فيتبرج، بدأ انفصاله عن الكنيسة عام 1517م، تأثر على صكوك الغفران، علق على الكنيسة لوحاً يحتوي 95 فقرة قال في إحداهما "إن البابا لا يستطيع أن يغفر لأحد خطيئة كما تكرر عصمة البابا عن الخطأ، وأكد حق كل أحد أن يفسر الكتاب المقدس، فحرمه البابا ليو العاشر وطلب إلى الأمير شارل الخامس أن يعاقبه بتهمة الكفر والإلحاد، نقل الكتاب المقدس إلى الألمانية، ونفذ العزوبة والتمسك، وتزوج راهبة أصبحت من أتباعه وهي كاترينا فون بورا، سمير شيخاني: مصدر سابق، 337/1، فطر الموسوعة العربية العالمية: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، (1419هـ / 1999م)، ط ثانية، 178/21.

(1) عبد الرحمن عميرة : مرجع سابق، ص 94.

(2) من الاستشراق التقليدي إلى الاستشراق المجدد . مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، السنة 4، عدد

42، مارس، 1988 م ص 71 .

الهدف الاقتصادي:

إذا كانت السياسة ضرورة ملحة لحكم الشعوب، فإن السيطرة على الثروات هي المحرك لها، وحتى لا تكون حركة الاستشراق تعمل تحت الهدف الديني وحده، رغبة في الاستفادة منها، وعلى كل الاتجاهات "تلقف الاستعمار هذه الحركة، وكان ملوك الدول الاستعمارية رعاتها، وكان قناصلتهم في بلدان الشرق عمالها"⁽¹⁾. ولعل الدراسات الاستشراقية لأحوال أقاليم الإسلام المختلفة، أدت إلى العمل على إضعاف روح الإخاء بين أفراد المجتمع الواحد، وإثارة الخلافات والنعرات القبلية، والطائفية والتعددية، والحزبية؛ مما شكل توطئة للغزو بنوعيه العسكري والفكري، وترسيخ التبعية للمستعمر⁽²⁾.

الهدف العلمي:

تشير أغلب الكتابات العربية بأن نقرأ من المستشرقين قد أقبلوا على الدراسات العربية والإسلامية، امتداءً بفطرتهم، أو بحثاً عن الحقيقة، وهم قليلون جداً، ولا يكون هذا الهدف خالياً من شطحات، أو تحريفات، وتشويهات بسبب "من جهل أو تقصير في فهم النصوص، أو بسبب من بيئة المستشرق وثقافته"⁽³⁾. وإزاء ذلك يجب أن "تقف موقف الحذر والحيطه من جملة جهود هؤلاء المستشرقين واجتهاداتهم، خاصة بالنسبة للدراسات القرآنية، وذلك لاستخدام مناهج وطرائق قد تكون بعيدة عن الفهم القرآني الأصيل"⁽⁴⁾. هذه أبرز الأهداف التي تحرك وراءها المستشرقون في دراستهم للشرق وأهله، وإن كان بعض الباحثين⁽⁵⁾ يضيفون أهدافاً أخرى، كالهدف الأيديولوجي،

(1) زكريا هاشم: المستشرقون والإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1965م، ص 20.

(2) نظير: سيد عبد الماجد الندوي: مقالات وبحوث حول الاستشرق والمشرقين، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، 2002م، ط أولى، ص 17.

(3) فاروق عمر فوزي: الاستشرق والتاريخ الإسلامي، مصدر سابق، ص 37.

(4) محمد حسين علي الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986م، ط ثالثة، ص 20.

(5) نظير: أحمد سميلوفتش، مرجع سابق، ص 40، وما بعدها.

والهدف النفسي، والهدف الاستعماري وغيرها، فإنها لا تخرج عن الأهداف السابقة، فالدين، والاقتصاد، والعلم هي المحرك الحقيقي لهذه الحركة، وما سواها لا تزيد على كونها روافد لها وفروعاً عنها.

محاور الدراسات الاستشراقية:

إن جهود المستشرقين على مختلف أصنافهم وأهدافهم دارت حول محاور رئيسة كان لكل منها أعلام معروفون.

1- الدراسات الإسلامية: كانت من خلال منشورات، ودوريات، ومؤتمرات، وما تم إعداده من فهارس للمخطوطات والمطبوعات والمكتبات العربية، ومن أبرز المهتمين به "كارل بروكلمان" Brockelmann, C (*) و"جب هاملتون" و"برنارد لويس" Lewis, B. (***) و"كلود كاهين" Claude Cahen (***) .

2- العقيدة الإسلامية: وجاءت تصورات المستشرقين في هذا المحور مدفوعة بما ورثوه عن عهد اللاهوت المضاد للإسلام من ناحية، ومحاولة البحث عن براهين تلك التصورات من ناحية أخرى، إذ تناولوا القرآن الكريم بالدرس

(*) كارل بروكلمان (1868-1956م) مستشرق ألماني كبير، ولد في روستوك، وتخرج باللغات السامية على أعلام للمستشرقين منهم "تولنكه" له شهرة في فقه العربية، وقراءتها قراءة فصيحة وكتبتها كتابة سليمة، يعد مرجعاً للمصنفين في التاريخ الإسلامي، والأدب العربي، أحصى المخطوطات في مكتبات أوروبا فجاء نمونجاً في ترتيبه وسعته ودقته منها، دائرة معارف الأعلام الإسلامية والعربية، وفهرس المخطوطات العربية، وفهرس المخطوطات الشرقية، خلا العبرية، مكتبة هامبورج لوطنية، العقيقي: مصدر سابق، ط 777 / 2.

(**) برنارد لويس (مولود/1916م) تخرج من جامعتي لندن وباريس، عين معيداً للتاريخ الإسلامي في جامعة لندن، والسحق بوزلرة لخارجية، من آثاره: سفر الوحي وأثره في التاريخ الإسلامي، مفهوم الجمهورية الإسلامية، العقيقي: مصدر سابق، ط ثلاثة، 561/2.

(***) كلود كاهين (1909-1991م) مستشرق فرنسي متخصص في تاريخ الشرق الأدنى في عهد الحروب الصليبية، ولد في باريس، تخرج في كلية الآداب جامعة باريس، عين أستاذاً بجامعة ستراسبورج كلية الآداب، ثم أستاذاً في المربون، تولى رئاسة الجمعية الأميوية (1974-1985م)، من آثاره: الإسلام عام 1970م، إعلاء كتلة المنخل إلى تاريخ الشرق الإسلامي، تأليف سوفيبييه، وأسهب بمواد في دقة المعارف الإسلامية، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 460.

لمصدره، وترتيب سوره وآياته، وقرآاته وتفسيره، ونقله إلى لغات أقوامهم، وهم مهتمون في ذلك بإثارة شبهاتهم في صورة علمية خادعة، وممن يمثل هذا الاتجاه "جوستاف فايل Gustave Weil" (*) و "تيودور نولدكه Theoder Noldeke" (**)، و "أجنس جولد تسيهر Ignaz Gold Ziher" (***) .

3- الشريعة الإسلامية: وجاءت الدراسة في هذا المحور أيضاً محكومة باتجاه الحاجة إلى البحث عن المطاعن التي دعت إليها الرغبة في طعن الإسلام، ولذا كانت دراساتهم تبحث في بيان مصادر هذه الشريعة، ومحاولة النقد لتلك المصادر، والطعن في معالجة الشريعة الإسلامية للقضايا الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، كما جاءت في بعضها لبيان تأثير بعض الأحكام الشرعية، بما كان يدور بين أتباع الإسلام من تطاحن، وتفرق أدى إلى استناد

(*) جوستاف فايل (1808-1889م) مستشرق ألماني يهودي النيانة، ولد في زولتسبروج جنوب ألمانيا، تعلم العبرية والفرنسية، كان مقيماً بعد ذلك عند جده الذي كان الحاخام الأكبر للمجمع الإمبراطوري، فأدخله مدرسة تلمودية في مدينة ميسن بإقليم الأراض، دخل جامعة هيلبرج لدراسة اللاهوت، تركه بعد ذلك ليتجه إلى الدراسات التاريخية، والفيولوجية كما درس مبادئ اللغة العربية، من آثاره: لتبني محمد حياته ومذهبه عام 19843، و"مقدمة نقدية للقرآن" عام 1844م، وتكلم فيها عن جمع القرآن والتسلسل التاريخي لسوره وآياته، ثم كتب "الأمطير الكتابية عند المسلمين" عام 1845م، وقد جمعها من كتاب التفسير وقصص الأنبياء، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 390 .

(**) نولدكه (1836-1930م) ولد في هامبورج من أسرة عريقة شغل أفرادها مناصب علمية وإدارية كبيرة، تعلم اللغات السامية، والفارسية والتركية والسنسكريتية، نال الدكتوراه (1856م) ، نال جائزة مجمع الكتابات والآداب في باريس على رسالته "أصل وترتيب سور القرآن" (1856-1860م) ، شغل أستاذ اللغات السامية والتاريخ الإسلامي (1861م)، وكذلك نشر براجشتراسر ويرتسل الجزء الثالث منه (البيزج 1926م) . ومن آثاره أيضاً: هل كان لمحمد معلمون نصاري؟ (1858م)، القرآن الرسمي في قراءة أهل مصر (1920-1922م)، نجيب العقيقي: مصدر سابق، ط الثالثة، 738/2 .

(***) جولد تسيهر أجنس (1850-1921م) مستشرق مجري، من أصل يهودي، ولد بالمجر قضى المنين الأولى من دراسته في بودابست، التحق بجامعة ليينسك، حيث تحصل على الدكتوراه الأولى على عالم اللغات فريشر عام (1870م) أقام بالقاهرة وسوريا وفلسطين ، وكان لالتحاقه بالأزهر، فضل عليه حيث تضلع في العربية على يد شيوخه، ومن آثاره "العقيدة والشريعة" في الإسلام باريس 1920م، وله المصدر الأوفى في الدراسات الاستشرافية للقرآن، كتابه مذاهب لتفسير الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 197، نجيب العقيقي، مصدر سابق: ط رابعة، 40/3 .

كل فرقة على الشريعة لتأييد مذهبها أو تأكيد وجودها، ومن أبرز المهتمين بهذا الجانب المستشرق "جوزيف شاخت Joseph Schacht" (*) والمستشرق "جولد سيهر".

4- التاريخ العربي الإسلامي: وجاء تركيز المستشرقين على كتب التاريخ ونشرها، وبيان أصولها، ومصادر الأحداث، وكانت دراساتهم قائمة على تقسيمات إقليمية، ومذهبية وطائفية، ومن أبرز المهتمين بالدراسات التاريخية "كارل بروكلمان" و "وات منتجمري وات Wat Montgomery Wat" (**).

5- اللغة العربية وآدابها: وكانت الدراسة في هذا الجانب للبحث في أصول اللغة العربية، وعلاقتها باللغات السامية، وفق المنهج المقارن، لإظهار الآثار الحامية، والسامية المتداخلة في أصول هذه اللغة، كما يرون، وممن تولى ذلك "بلاشير Blachere R.L." (***) .

(*) شاخت (1902-1969م) مستشرق ألماني متخصص في الفقه الإسلامي وبيان نشأته وتطوره وتأثيره وأثره، حصل على الدكتوراه من جامعة برسلاو (1928م) انتدب للتدريس بالجامعة المصرية (1934-1939م) شترك في الإشراف على الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية، فنقل إلى نيويورك عام 1959م، حيث عين أستاذاً بجامعة كولومبيا حتى وفاته وانتخب عضواً في مجامع وجمعيات ونواد عدة منها المجمع العلمي العربي بدمشق، ومن أثاره: بداية الفقه الإسلامي، لكسفورد 1950م، ومخطط تاريخ الفقه الإسلامي بباريس 1953م، مدخل الفقه الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: من ، ص 366، نجيب العقيقي: مصدر سابق، ط ثالثة، 803/2.

(**) مونجمري وات، عميد الدراسات العربية في جامعة لنبره، من أثاره عوامل انتشار الإسلام، ومحمد في مكة، ومحمد في المدينة، والإسلام والجماعة الموحدة، هدف من خلالها إلى رد أصل لوحدة العربية إلى الإسلام. نجيب العقيقي: مصدر سابق، ط ثالثة، 554/2.

(***) بلاشير رل (1900-1973م) ولد في مون روج بالقرب من باريس، تلقى دروسه الثانوية في الدار البيضاء، وتخرج بالعربية من كلية الآداب بالجزائر (1922م) عين أستاذاً بمعهد مولاي يوسف بالرباط، ولما نال شهادة الإجازة في التعليم (1924م) انتدب مديراً للمعهد الدراسات المغربية العليا بالرباط (1924-1935م) ثم أستاذ كرسي للأدب العربي بباريس، وبعد أن نال الدكتوراه عين أستاذاً محاضراً بالمربون (1938م)، ثم مديراً لمدرسة الدراسات العليا والعلمية (1942م)، ثم أستاذاً للغة العربية وحضارتها في جامعة باريس (1956م)، ومن أثاره: ترجمة جديدة للقرآن في ثلاثة أجزاء بباريس (1947-1952م) نبذة عن النفس في القرآن (1948م)، تاريخ الأدب العربي، معضلة محمد 1953م، وله غير ذلك كثير من ط أربعة، 309 /1

6- علم الحضارة والنظم العربية والإسلامية: وكان عن طريق دراسات شملت مختلف العلوم كالفلسفة، والحساب، والفلك، والتنجيم، والأنواء، والكيمياء، وعلم الأحياء والطبيعة، والرياضي، والمعادن، والطب، والفنون؛ بهدف الربط بينها وبين العلوم اليونانية⁽¹⁾ وبيان صلاتها بها وممن برز في اهتماماته بالدراسات الحضارية الإسلامية "جوستاف لوبون" G. Lebon^(*).

7- تحقيق التراث العربي الإسلامي: إذ قام العديد من المستشرقين منذ عهد مبكر بتحقيق ونشر المصادر العربية والإسلامية الأصيلة، ولا سبيل إلى إنكار أن الباحثين المسلمين استفادوا من المخطوطات المحققة منها والمنشورة، وكذلك الفهارس التي حوت هذه المخطوطات، وأماكن وجودها، ولا شك أن طائفة من الكتاب المستشرقين قد أخلصت للحقائق العلمية والتاريخية، وأضفت على البحث العلمي الدقة والموضوعية في المنهج والأداء، غير عابئة لنزعة أو هوى، استطاعت على قلة عددها، وضآلة كتاباتها أن تتصف شخصيات تاريخية بارزة عربية إسلامية، وتنزه الدين الإسلامي وتاريخه عن الافتراءات والمغالطات الضعيفة⁽²⁾، وممن يصلح أن يكون نموذجا معبرا عن هذا الاتجاه في كتاباته وتحليلاته التي أدت به إلى المحاكمات^(**) والانتقادات "روجيه غارودي Rogha garody".

وإضافة إلى ما سبق ذكره من محاور تركزت حولها الدراسات الاستشرافية، وهي لا تخرج عن العمل الأكاديمي الصرف، يرى محمد قطب محورا آخر قريب النسبة بالأدوار الاستخباراتية يمارسه بعض المستشرقين لدراسة ما يتعلق بالإسلام والمسلمين، حيث قال: "يرصدون كل نشاط إسلامي أو حركي بما هو ميسر لهم من

(1) فاروق عمر فوزي: مرجع سابق، ص 42 .

(*) لبيون (1841م) طبيب ومؤرخ عنى بالحضارة الشرقية من آثاره: حضارة العرب 1884م حضارة الهند، حضارة العرب في الأندلس، العقيلي: مصدر سابق، طابعة، 202/1.

(2) منظر معلقي: مرجع سبق، ص 18 .

(**) فضائية MBC نشرة الأخبار المسائية الساعة الثامنة مساء الحكم على غارودي بغرامات مالية

1998/2/2م .

الأدوات، سواء بقراءة ما يكتبه المسلمون بلغتهم العربية بصفة خاصة، والأوروبية والتركية والفارسية، أو التحدث إليهم بألسنتهم، لمعرفة أفكارهم وأحوالهم، ثم يبلغون بها دولهم التي تتفق عليهم؛ لتكون على علم بها أولاً بأول، ويشيرون عليها خفية أو علانية، بما ينبغي عمله تجاه ذلك النشاط "جهاز مخابرات ثقافي" يتحسس الأخبار، ويبلغها ويشير بالتدبير المناسب"⁽¹⁾.

وممن يمثل هذا المحور "ماسنيون" Massignun.L^(*)، وتنتم حركة المستشرقين في جميع تلك المجالات بالنشاط الدائب، والصبر على البحث؛ مما جعلهم يحققون أهدافهم، ولم يجدوا من المقاومة ما يوازن نشاطهم وقدراتهم على إظهار النتائج، التي تحتاج إلى بيان آثارها السيئة على الفكر الإسلامي في جميع مناحيه الدينية، والتاريخية، والحضارية.

مدارس الاستشراق:

من خلال المحاور التي تناولها المستشرقون في دراساتهم للشرق الإسلامي بخاصة، صنفت اتجاهاتهم هذه إلى مدارس أطلق عليها المدارس الاستشراقية، واختلف الدارسون العرب في تناول هذه المدارس وتصنيفاتها، فمنهم من قسمها على أساس أسلوب التناول للموضوعات⁽²⁾، ومنهم من تناولها على أساس التوزيع

(1) المستشرقون والإسلام، القاهرة، مكتبة وهبة، 1999م، ط أولى، ص 50.

(*) ماسنيون لويس (1883 - 1962م) ولد في نوجان، إحدى ضواحي باريس، تحصل على الثانوية في لوي لجران عام 1901م، رحل إلى الجزائر، تحصل على ليسانس في الآداب 1902م، ودبلوم الدراسات العليا في بحث عن المغرب عقب زيارته له عام 1904م، اشترك في المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين في الجزائر عام 1905م، حيث تعرف على جولد تسهير وأمين بلاتويس فأصبح مع سلفن ليفي وسنوك هرجرونجه ولي شاتليه أحب أساتذته في الاستشراق، طوف معظم الأقطار العربية، كتب مادة التصوف الإسلامي بدفطرة المعارف الإسلامية، نال العضوية في مجامع علمية عدة منها الجمعية الآسيوية، والمجمع اللغوي بمصر، والمجمع العلمي بدمشق، تزيد آثاره على 650 قرأ منها: (الدراسات الإسلامية في إسبانيا، الأم للحلاج شهيد التصوف في الإسلام، ديوان الحلاج، التفكير الإسلامي، تاريخ العلم عند العرب... وغيرها)، نجيب العقيلي: مصدر سابق، ط رابعة، 263/1.

(2) م ن: 132/1.

الجغرافي للمستشرقين وأماكن استيطانهم وهو في رأي الأوفق، ويمكن إجماله فيما يلي:

1- المدرسة الأسبانية: تُعد من أولى المدارس الاستشراقية، ومنها انطلقت نشاطات الاستشراق المبكرة بترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية تحت إشراف بطرس المبجل Petrus Venerabilis Pierre Le Venerable^(*).

وتركز اهتمام هذه المدرسة على الموروث من التراث الأنطلسي والمغربي، وكان على رأس أعلامها في العصر الحديث "بلاثيوس Miguel Asin.Y Placios"^(**) الذي أثبت تأثر دانتي^(***) في الكوميديا الإلهية برسالة الغفران لأبي العلاء المعري، وقصة المعراج لمحي الدين بن عربي، في كتابه "الآخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية"⁽¹⁾ المنشور في مدريد 1918م.

(*) بطرس المحترم (1092-1156م) أو المبجل كما تذكره بعض الكتب، راهب ولاهوتي فرنسي، ولد في بوفرن وسط فرنسا في الثلاثين من عمره. صار رئيساً لدير كلوني، فقام بإدارة الدير وجماعة كلوني بحزم، وأصلحه اصطلاحاً واسعاً، وضمن له ولفروعه العديدة في فرنسا وأسبانيا وغيرها موارد مالية واسعة، عني بأحوال المستعربين الكاثوليك أي المسيحيين الذين كانوا يعيشون تحت حكم المسلمين في أسبانيا ويتكلمون العربية، ظن أنه يستطيع أن يخدم المسيحية بواسطة ترجمة القرآن إلى اللاتينية، كما قام بتأليف كتاب في الرد على الإسلام كان ذلك حوالي 1143م عقب عودته من أسبانيا. عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 110.

(**) ميغيل اسين بلاثيوس (1871-1944م) مستشرق أسباني ولد بمدينة سرقسطة، عاصمة مقاطعة أرغون، بدأ عمله قسيساً في كنيسة سان كيتانو عام 1895م، ثم اشترك مع المستشرق ريبيرا في مشروع كبير لتحفيظ المخطوطات العربية المتعلقة بأسبانيا الإسلامية، وتحصل على درجة الدكتوراه عام 1896م، عن لغزالي، ومن آثاره الجامعة كتابه الجامع لأغلب مقالاته المتعلقة بتأثير الإسلام في أوروبا والمسيحية بعنوان تأثيرات الإسلام^{(1941م. م.ن. ص 121).}

(***) دانتي ليجيري: (1265-1321م) لسمه نورنتي واختصاراً يقال دانتي، فقد ولد له وهو صغير السن لم يتجاوز الثانية عشرة، أطلق عليه شاعر العالم الآخر للصغير، اشتهر بالملحمة المسماة "الكوميديا الإلهية"، وربما كان لقرار البابا بونيفاس الثامن المتوفى 1303م، عندما أصدر حكماً بإبعاده وإحرقه بالنار دوراً في توجهه هذا، وقد خصص دانتي لهذا البابا في ملحمة أسوأ أرجاء الجحيم، سمير شيخاتي: أعلام الحضارة، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، (1401-1981)، 247/1.

(1) عبد الرحمن بدوي: نور العرب في تكوين الفكر الأوربي، بيروت، 1965م، وهو ملخص كامل لكتاب بلاثيوس.

2- المدرسة الفرنسية: لفرنسا صلات ثقافية قديمة مع العرب، ومبدأ اهتمام الفرنسيين بالثقافة الشرقية والعربية كان منذ أن أنشأ البابا "هوفوريوس" (1) الرابع معهداً، وأنشأ أيضاً كرسيًا للدراسات العربية والإسلامية في جامعة باريس، ثم معهداً للآداب العربية والتمدن الإسلامي في جامعة بوردو (2)، وجاء تركيز أعلام هذه المدرسة على حضارات الشرق المختلفة عامة، وحضارة الهلال الخصيب خاصة، ثم أفريقيا الشمالية كلها (3)، ومن أعلام هذه المدرسة "دي ساسي Antoine Isaac Selvestre De Say" (*) و"بلاشير" و"كارا دي فو Carra de Vaux" (**).

(1) العقيلي: مصدر سابق، طرابعة، 139/1.

(2) عادل الأوسي: التراث العربي والمستشرقون، القاهرة، دار الفكر العربي، 2001، ط أولى، ص 42.

(3) أحمد سمايلوفتش: مرجع سابق، ص 211.

(*) دي ساسي (1758-1838م) شيخ المستشرقين الفرنسيين، ولد في باريس. تعلم الألمانية والإنجليزية والإسبانية والإيطالية، عين بأكاديمية النقوش والآداب عام 1785م والتي قضى بها ثلاثة وخمسين عاماً، وأهمية اللغة العربية بالنسبة لدراسة الكتاب المقدس وتاريخ الأديان فقد توجه دي ساسي لدراستها بل دراسة كل اللغات التي يتكلم بها في البلاد المجاورة للبرانيين، ولما أُنشئت مدرسة عامة لتدريس اللغات الشرقية لحية عين دي ساسي مدرساً للغة العربية بها، ثم شغل كرسي اللغة الفارسية عام 1806م، ثم مديراً لجامعة باريس عام 1815م، وبإقتراح منه تأسست المجلة الآسيوية عام 1822م، وأُسمت أيضاً الجمعية الآسيوية وتولى أول رئاسة لها، من آثاره: كتاب "النحو العربي" ظهر عام 1810م، تحقيق لـ"مقامات الحريري" وطبعت لأول مرة عام 1812م، كما حقق كلية ورملة عام 1816م، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 334.

(**) كرا دي فو (1867-1953م) مستشرق فرنسي، ولد في مدينة بلر، تخرج في كلية الهندسة، عين أستاذاً في المعهد الكاثوليكي فقام بتدريس اللغات الشرقية، وخصوصاً اللغة العربية، كان أحد مؤسسي "مجلة الشرق المسيحي"، تولى تنظيم مؤتمرات علمية دولية للكاثوليك، من آثاره: "عقيدة الإسلام" عام 1909م، و"العقيدة السامية والعقيدة الإلهية في الإسلام" عام 1897م، و"مفكرو الإسلام" في خمسة أجزاء عام 1921-1926م، وراهب بحيرا والقرآن عام 1892م، عبد الرحمن بدوي، نجيب العقيلي: مصدر سابق، طرابعة، 238/1.

وليفي بروفنصال "Evariste Levi-Provencal" (*) و "أرنست رينان Ernst Renan" و "لويس ماسنيون" ومن المعاصرين "جاك بيرك Berque Jacques" (**).
(***)

(*) ليفي بروفنصال (1894-1956م) مستشرق فرنسي اشتهر بأبحاثه في تاريخ المسلمين بأسبانيا، ولد في مدينة الجزائر العاصمة من أسرة يهودية، وتعلم في ليمه (ثانوية صنتينة)، ثم دخل جامعة الجزائر، وتلمذ على رينيه باسيه، وجيروم كركوبينو، وتردد بين اتجاه هذين الأستاذين للدراسات العربية والدراسات الرومانية، لاختار بعدها الدراسات العربية الإسلامية، وعين أستاذاً في "معهد الدراسات العليا لمرلكشية" بالرباط عام 1920م، حصل بعدها على الدكتوراه عام 1922م، واهتمامه بمرلكش قلده للاهتمام بأسبانيا الإسلامية لإدراكه بعدم إمكانية الفصل بين تاريخ المغرب وتاريخ أسبانيا الإسلامية، عين عام 1935م أستاذاً للتاريخ الإسلامي في كلية الآداب بجامعة الجزائر، ومن بعد أستاذاً بكلية الآداب جامعة تولوز جنوب فرنسا، ثم أستاذاً للدراسات العربية في كلية الآداب (السربون) جامعة باريس، أسس عام 1954م مجلة Arabica التي أصبحت أهم مجلة فرنسية متخصصة في الآداب العربية، والعلوم الإسلامية، ولا تزال تصدر حتى اليوم، من آثاره: تاريخ أسبانيا الإسلامية الذي ظهر في القاهرة عام 1944م، و"المخطوطات العربية في الأسكوريال" باريس 1928م، و"أسبانيا الإسلامية في القرن لعشر الميلادي: النظم والحياة الاجتماعية"، و"الإسلام في المغرب" دراسات في تاريخ العصر الوسيط باريس 1948م، وغيرها، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 520.

(**) رينان (1823-1892م) مستشرق ومفكر فرنسي، عني خصوصاً بتاريخ المسيحية وتاريخ شعب إسرائيل، أتقن العبرية ولم يتقن العربية، رغم أنه تجول في مصر ولبنان وفلسطين لمدة عامين، تحصل على الدكتوراه عن "لبن رشد والرشدية" عام 1852م، اشتهر رينان في البلاد العربية منذ عام 1883م، وذلك بمحاضرة ألقاها في السربون مارس 1883م بعنوان "الإسلام والعلم" وتتمحور حول أن ما يسمى بالعلم عند العرب ليس فيه من العروبة خلا الاسم، وأن الإسلام اضطره دائماً "العلم والفلسفة" وله كتاب "أسطورة محمد في المغرب" عام 1889م، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 311.

(***) جاك أوفيمست بيرك (1910-1995م)، مولود بإحدى قرى ولاية وهران بالجزائر، وبعد تخرجه من باريس، نزل بالمغرب لدراسة علم الاجتماع، عين مديراً لقسم البحوث الفنية والتجريدية في مرس للبلن بمصر (1953-1954م)، ثم مشرفاً على مركز الدراسات العربية بكفيا بلبنان عام 1955م، ثم أستاذ كرسي للتاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر في معهد فرنسا، فمدير معهد الدراسات العليا، من آثاره: العرب بين الأمم والغد باريس 1959م، منقول إلى العربية "الإسلام من الأمم إلى الغد" باريس 1961م، وترجمة معاني القرآن الكريم باريس 1991م، وإعادة قراءة القرآن وهي مجموعة محاضرات ألقاها في معهد العلم العربي بباريس بمناسبة صدور الترجمة المشار إليها 1993م، نجيب العقيلي: مصدر سابق، ط 1/ 336، طبقات المستشرقين: مصدر سابق، ص 107، نزل أباطه، ومحمد رياض المالح: إقليم الأعلام، دار صاندر، بيروت، 1999م، ط أولى، ص 61.

3- المدرسة الإيطالية: وقد تركز نشاط هذه المدرسة في الفاتيكان، واهتمت بالتراث الإسلامي ونشره، وإرسال البعثات التبشيرية، وإنشاء المطابع، وتشجيع الجامعات بالتوجه نحو الدراسات الشرقية والإسلامية والعربية، وممن يشار إليهم من أعلامها "ليونى كيتانى Leone Caetane" (*) الذي قام بجمع مخطوطات عربية نادرة، وكتب عن الإسلام وسيرة الرسول ﷺ - وعدّ من أكبر المستشرقين في التاريخ العربي، كما عدّ "اغناطيوس جويدي" شيخاً للمستشرقين الإيطاليين، والذي ركز اهتمامه على إتقان اللغة العربية الفصحى واللغات السامية الأخرى، العبرية، والسريانية، واللغات العربية البائدة مثل: الحميرية، والسبئية، والمعينية أي لغات جنوب الجزيرة العربية.

4- المدرسة الإنجليزية: يمكن القول إن بداية تشكل هذه المدرسة قد بدأ مبكراً، عندما شرعت البعثات الدراسية تفد على مراكز العلوم العربية والإسلامية في أسبانيا المسلمة آنذاك، أو من خلال من وفد على لندن ودرس فيها مثل: الفيلسوف الأسباني إبراهيم بن عزرا (1158-1159م)، أو جاء منها إلى أسبانيا مثل: توماس براون الذي تولى القضاء بصقلية وذكرته الوثائق العربية باسم

(*) الأمير ليونى كيتانى (1869-1926م) مستشرق إيطالي، وأمير من آل كيتانى، اشتهر خصوصاً بكتابه "حوليات الإسلام" وهو أوسع تاريخ للإسلام في عصر النبي محمد ﷺ، الخلفاء الراشدين، ولد بمدينة روما، وتخرج في جامعتها، وتعلم سبع لغات منها: الفارسية والعربية، وتقدّد سفارة إيطاليا في واشنطن، جمع مكتبة شرقية زاخرة بالمخطوطات النفيسة، وقد عدّ بمؤلفاته أكبر مستشرق في التاريخ العربي، ومرجعاً صحيحاً لكثير من العلماء، لما اشتهر به من عمق وسعة وثقّة، من آثاره: إلى جانب حوليات الإسلام المذكور سابقاً، نمو الشخصية الإسلامية، 1911م، وانتشار الإسلام وتطور الحضارة عام 1912م، وتاريخ الإسلام من العام الأول هـ - عام 922هـ - باريس رومه 1912-1918م، وتاريخ البحر الأبيض المتوسط والشرق الإسلامي من 133هـ - 144هـ - مؤسسة كيتانى رومه 1923م، وحوليات الإسلام من المجلد الخامس إلى العاشر، نجيب العقوي: مصدر سابق، ط 1/429، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 493.

القاضي براون⁽¹⁾، ومن روادها فيما بعد "وليم بدويل" Bedwell, W^(*) و"إدوارد بوكوك Edward Pocoke^(**) و "جورج سيل" Sale Gorge^(***) .

5- المدرسة الألمانية: ركز أتباع هذه المدرسة على دراسة المواضيع العلمية في الحضارة العربية كالرياضيات والطب، واهتمت الجامعات الألمانية بدراسة العربية، وخصصت كراسي لها منذ منتصف القرن السادس عشر، وكان للطباعة دورها إذ ظهر أول كتاب مطبوع في مدينة "هايدلبرج" رسالة بولس الرسول⁽²⁾ كما طبع لأول مرة القرآن الكريم في هامبورج عام 1644م،⁽³⁾ ويعد

(1) نجيب العقيقي: مصدر سابق، ط ثلاثة، 429/2.

(*) وليام بدويل(1561-1632م) تخرج من كمبريدج، وعين أستاذاً للعربية من كسفورد وعاون على ترجمة التوراة (1604م) وقد اشتهر بأنه رائد الدراسات الشرقية لا سيما العربية في بريطانيا، من آثاره: المعجم العربي في سبعة أجزاء، بدأ تصنيفه قبل عام 1610م ولم ينشر، "مصاحبة روحانية بين الشيخ سنان والعالم أحمد" وهو اقتراء سخيّف على النبي -ﷺ-، نجيب العقيقي: مصدر سابق، ط ثلثة، 464/2.

(**) بوكوك(1604-1691م) مستشرق إنجليزي وعالم بالكتاب المقدس، ولد في كسفورد بعد تخرجه صار قسيساً للطائفة الإنجيلية في حلب من عام 1630-1635م، عين بعد عودته إلى إنجلترا 1635م، أول أستاذ للغة العربية في جامعة كسفورد حينما أنشئ بها أول كرسي للغة العربية، ترجم لغرض التبشير بالمسيحية على سبيل المسوّال والجواب في العقيدة المسيحية والطقوس الدينية الخاصة بالكنيسة الإنجيلكانية، عبد الرحمن بنوي: مصدر سابق، ص 139.

(***) جورج سيل(1697-1736م) مستشرق إنجليزي، اشتهر بترجمته للقرآن إلى الإنجليزية، ولد في لندن، عرض على جمعية تنمية المعرفة المسيحية أن يكون أحد المصححين للترجمة العربية للعهد الجديد، وبعد قليل صار هو القائم الرئيس على هذا العمل، وقد نشر ترجمته للقرآن عام 1734م، وقد راجت هذه الترجمة رواجاً عظيماً خلال القرن الثامن عشر، وقدم لها بمقال تمهيدي تحدث فيه عن تاريخ العرب، ضاها بالآفك واللغو والتجريح، عبد الرحمن بنوي: مصدر سابق، ص 358، نجيب العقيقي: مصدر سابق، ط ثلاثة، 2 / 471 .

(2) ألبرت ديترش: الدراسات العربية في ألمانيا تطورها التاريخي، فيزبلان، 1967م، ص 37 .

(3) عادل الأوسي: مرجع سابق، ص 36 .

أعلام هذه المدرسة أقل تهجماً على الإسلام، بل منهم المنصفون أمثال: "جوهان فوك Fuck, J." (*) الذي قد يكون متأثراً بما أشار إليه شاعر ألمانيا "جوته" من إشادة بالقرآن وآياته، والإسلام ورسالته، ومحمد ﷺ - وخلقته، ومن أعلام هذه المدرسة "جوستاف فايل" و "تولنكه" و "كارل بروكلمان" و "شاخت" و "فلوجل Flugel Gustav" (**). المشرف على طبعة النص العربي من القرآن الكريم عام 1834م، والتي اعتمد أسلوبها في ترقيم الآيات لدى المستشرقين حتى يومنا هذا⁽¹⁾.

6- المدرسة الروسية: ظهرت بواكر الاستشراق الروسي منذ الصراعات العثمانية القيصريّة، لكن معالمها العلمية قد تشكلت في نهاية الحرب العالمية الأولى، حيث دخلت الدراسات العربية القرن الثاني من بدايتها، عندما قدم إلى "بترسبرخ" (***) "سينكوفسكي Senkowski" (****) أستاذاً للغة العربية بجامعة عام 1822م.

(*) جوهان فوك (مولود عام 1894م) أستاذ العربية في جامعتي ليبزيغ وهاله، من أثاره: العربية لغة وأسلوب، ولله الدراسات العربية في أوروبا، ومن مباحثه القرآن 1933م الإسلام 1938م، ترجمة لقرآن 1944م، وأصالة النبي محمد 1936م، ومحمد شخصيته وبينه 1952م، نجيب العقيلي: مصدر سابق، ط 3، 2، 798/.

(**) فلوجل جوستاف (1802-1870م) مستشرق ألماني كبير، ولد في بلوتس من أسرة عريقة، سافر إلى ليبزيك ودخل جامعتها، وتخصص في اللاهوت والفلسفة وفي اللغات الشرقية وتخرج عام 1824م، توجه إلى فيينا لدراسة المخطوطات الشرقية في المكتبة الإمبراطورية، ثم وصل إلى باريس وحضر دروس اللغة العربية والفارسية ومدرسة اللغات الشرقية حيث درس على دي سلسي وأكسب على المخطوطات الموجودة في المكتبة الوطنية، وبعد من أخصب المستشرقين إنتاجاً، له فهرسة المخطوطات العربية والفارسية والتركية والمريانية والحشبية الموجودة في مكتبة القصر والدولة في مانتن "ميونخ" وتاريخ العرب في ثلاثة مجلدات 1832م، طبعة للنص العربي للقرآن عام 1834م، وفهرس القرآن تحت اسم "تجوم الفرقان في أطراف القرآن" وغيرها، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 411.

(1) عادل الأوسي: مرجع سابق، ص 50.

(***) بدأت معهداً للتربية في بترسبرج عام 1804م، ثم المدرسة لتهديبية العليا 1816م، وتحولت إلى جامعة بترسبرج، ثم عرفت باسم بتروجراد 1914م، ثم بيلينجراد عام 1924م.

(****) سينكوفسكي (1800-1858م) بولوني الأصل درس العربية، وسمى أستاذاً لها في جامعة بترسبرج (1822-1847م) رحل إلى لبنان حيث أتقن العربية على الأب فطون عريضة، من آثاره: ترجم إلى بولونية قصة عنترة، وأمثال لقمان (1818م)، ونقد ديوان لبيد، ومجموعة من القصص الشرقي، نجيب العقيلي: مصدر سابق، ط 4، 70/3.

داعماً ما كان يقوم به من قبل "بولديريف Boldyrev" (*) بجامعة موسكو، الذي تعلم العربية على يد "دي ساسي"، وكرس جهده للقيام بتدريسها، والتشجيع على دراستها، والتصنيف فيها (1) حتى أصبحت فيما بعد مركزاً للدراسات العربية مضافة إليها "لينغراد" وازداد عدد المتخصصين في الدراسات العربية، ولم يقتصر على البحوث العلمية النظرية، بل تعداه إلى نشر الأبحاث والدراسات التي تناولت الآثار الأدبية العربية والتاريخية (2)، ومن أعلام هذه المدرسة "توارايف Torae, B.A" (**) و "بارتولد Barthold" (***)، و "كراتشكوفسكي Kratchkovski" (****).

(*) بولديريف (1780-1843م) تخرج من جامعة موسكو (1806م) وقصد جوتجين ثم باريس. ولما عاد إلى موسكو درس العربية في كرسي جامعتها (1811م) ثم ولي رئاسة الجامعة، صنف عدة كتب مدرسية ظلت مرجعاً للطلاب خلال أربعين سنة، منها: منتخبات عربية مع شرح مفرداتها (1824-1832م) وكتاب النحو العربي (1827-1836م)، م.ن.، ط 67/3.

(1) عادل الأوسي: مرجع سابق، ص 50.

(2) م.ن.، ص 50.

(**) نوارايف (1868-1920م) تخرج في جامعة بطرسبرج (1891م) وسمى أستاذاً فيها للفارسية والتركية والعربية والحشبية القديمة، فواصل النشاط بها، وعمل في متاحف برلين ولندن وباريس وبعض المدن الإيطالية، أسس بعد ذلك مركزاً لدراسة حضارات سورية القديمة وبلاد الرافدين، ومصر الفرعونية والقبطية، وهو قسم الشرق القديم بمتحف بوشكين للفنون الجميلة في موسكو 1912م، نجيب العقيقي: مصدر سابق، ط 79/3.

(***) بارتولد (1869-1930م) تخرج من جامعة بطرسبرج (1891م) وعين أستاذاً لتاريخ الشرق الإسلامي بذات الجامعة، غني بالشرق الإسلامي وحقق المصادر العربية المتعلقة به، انتخب عضواً في مجمع العلوم الروسي (1912م) ورئيساً دائماً للجنة المستشرقين فيه من بعد الثورة حتى وفاته وتخرج عليه مستشرقون روس ساروا على خطاه وواصلوا نشاطه، م.ن.، ط 79/3.

(****) كراتشكوفسكي (1883-1951م) دخل المدرسة الإعدادية في بلدته فينا (1893م) "دي ساسي" وتخرج منها (1901م) وله من العمر ثمانية عشر عاماً، التحق بجامعة بطرسبرج حيث للكلية الشرقية مكنت له الاتصال بأعلام الاستشرق ودرس الفارسية والتركية والعربية والحشبية القديمة على يد "توارايف" كما درس تاريخ الشرق الإسلامي على يد "بارتولد"، طاف سوريا ولبنان وفلسطين ومصر متردداً على خزائن كتبها، وكتابتها ورجال العلم فيها، ونال عضوية المجمع العلمي العربي بدمشق والمجمع العلمي ببيروت، إضافة إلى جمعية المستشرقين ومجمع العلوم الروسي، وقد قام نشاط كراتشكوفسكي على :-

- تاريخ الشعر العربي ونقده منذ أقدم العصور إلى اليوم.

- الأدب العربي لدى الأدياء النصراري.

- الأدب العربي منذ بدء النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، ومن خيرة ترجماته نقله القرآن الكريم إلى الروسية، ويعد

من المستشرقين غزيري الإنتاج، م.ن.، ط 83/3.

7- المدرسة الهولندية: وافقت الحركة الاستشراقية في هولندا الاستشراق الألماني⁽¹⁾, فكان التعاون قائماً بينهما, وقد كان للمطابع التي أنشأها الهولنديون, والتي تولت نشر كتب عربية تتصل بالدين والعقيدة, وتتميز بالتسامح الديني, والاهتمام بالمؤلفات العلمية الإسلامية دور كبير في تطور الاستشراق الهولندي خاصة, والأوروبي عامة, ويعد المستشرق الهولندي فنسنك Arend Jan Wensinck^(*) الذي تولى دائرة المعارف الإسلامية, والقيام بدراسة القرآن والحديث والشريعة والعقيدة الإسلامية خير مثال على ذلك, ولعل إصداره للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث يعد شاهداً على ما قدمه للعلوم الإسلامية من خدمات جليلة, كما تعد مدينة ليدن بجامعتها التي تأسست عام 1575م, من المعالم التي يشار إليها فيما يخص حركة الاستشراق الهولندي والاستشراق العالمي⁽²⁾.

(1) عادل الألوسي: مصدر سابق, ص 38.

(*) فنسنك (1881-1939م) تبحر اللغات السامية, وتخصص في أديان الشرق, وتكتب أستاذاً للعبودية في جامعة ليدن (1908-1927م) وتولي كرسي العربية بها حتى وفاته (1927-1939م). عني بالحديث الشريف وسعى على وضع المعجم المفهرس لألفاظه من أمهات مصنفاته, فأنضم إليه أعين من المستشرقين العالميين وبشروم (1923م) تولى دائرة المعارف الإسلامية بلغتها لثلاث (1924م) فأنتم منها الأجزاء الثلاثة الكبرى وخمس ملزم إضافية, وأسهم فيها بعدد كبير من المقالات النفيسة, ومن آثاره: موقف الرسول ﷺ من يهود المدينة وهي رسالته في لنتورا (1908م), محمد واليهود, والإسرائيليات في الإسلام, محمد والنبوة, العقيدة الإسلامية وتطورها التاريخي, والأثر اليهودي في أصل الشعائر الإسلامية, نجيب العقيقي: مصدر سابق, ط ثلاثة, 667/2.

(2) نجيب العقيقي: مصدر سابق, ط ثلاثة, 644/2.

ومن أعلام هذه المدرسة "اربانويس" Erpenius, th (*) و"سنوك هرجر ونجه

Houtsma , M. هوتسما و"دوزي Dozy R.P.A (***) و"هوتسما Houtsma , M.

th. (***)

(*) إريبانويس (1548-1624م) ولد في جوركوم، وتخرج باللاهوت من جامعة لينن، وارتحل إلى إنجلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا في طلب كتبها ومخطوطاتها، واختلط بعرب المغرب الأقصى النازلين في منها، عاد إلى لينن فعين أول أستاذ للعربية في جامعتها 1613م، وقام هو بإنشاء مطبعة في داره على نفقته الخاصة، وهي (دار بريل اليوم) وبذا صار صاحب مدرسة أشبه بمدرسة دي ساسي في فرنسا، وعد بحق مؤسس النهضة الاستشرقية في هولندا، ومن آثاره: كتاب في قواعد اللغة العربية واللاتينية، وقيل إنه ترجم القرآن، نجيب العقيقي: مصدر سابق، ط الثالثة، 2/ 653 .

(**) سنوك هرجر ونجه (1857-1936م) ولد في استرهور، وتعلم في لينن على دي "خوبه" وفي ستراسبورج على "تولنكه" زار مكة متخفياً تحت اسم عبد الغفار (1884م) واستقر بها خمسة أشهر، عين أستاذاً في باتافيا، وخلف "هوتسما" على كرسي العربية، التي كان يجيدها، أسهم في جعل الدراسات الإسلامية تستقل عن اللغة والتاريخ لتتجه إلى غلبة الطابع النيني على الحضارة الشرقية. عدّ عميد العربية بعد "جولد تسبير" ويُعد كذلك في طليعة رواد دراسات الفقه الإسلامي والأصول والحديث والتفسير في أوروبا، ومن آثاره: الحج إلى مكة، والفقه الإسلامي (1886م)، طابع الإسلام (1911م)، وإبراهيم وقرآن (1912م)، والإسلام والمشكلة العنصرية (1923م) مع مجموعة دراسات عن الإسلام وتاريخه، وشريعته، وبلاد العرب وتركيا والهند واللغة والأدب . م. ن. ط الثالثة، 2/ 666 .

(***) دوزي (1820-1883م) ولد في لينن من أسرة فرنسية عُرف أكثرها بحب الاستشراق، تعلم مبادئ العربية بمنزله وواصل دراستها في جامعة لينن، فقرحت الجامعة على المستشرقين إعداد رسالة في ملابس العرب فتطوع لها وهو طالب لم يتجاوز الثانية والعشرين، فأحرز الجائزة، تولى إدارة مخطوطات مكتبة لينن الشرقية، ووضع فهرسين لها، وعندما ولي كرسي اللغة العربية بجامعة لينن كان أكبر داعية لها، عدّه أعلام المستشرقين أول فاتح للدراسات الأنلمسية ووجدوا في آثاره مرجعاً لتاريخها وثقافتها وحضارتها، من آثاره: تاريخ المسلمين في أسبانيا، ونظرات في تاريخ الإسلام، تاريخ الإسلام من فجره حتى عام 1863م، وغيرها، م. ن. ط الثالثة، 2/ 658 .

(****) هوتسما (1851-1943م) تخرج في جامعة أوترخت باللغات العربية والفارسية والتركية وعلمها بالجامعة نفسها، وفي جامعة لينن سنين طويلة، اعتزل التدريس (1907م) كلف بإنشاء دائرة المعارف الإسلامية (1895م) وانضطلع بالإشراف عليها (1913-1924م) وانتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وفي مجامع وجمعيات عدة، من آثاره: العقيدة الإسلامية والأشعري، لينن 1875م، فهرسة الكتب الشرقية في مجمع لينن، وغيرها، م. ن. ط الثالثة، 2/ 669 .

8- المدرسة الأمريكية: لم تتكامل معالم هذه المدرسة في اتجاهاتها ومناهجها إلا في العقود المتأخرة، ولعل ذلك كان بسبب تأخر حركة الاستشراق بها؛ لاعتمادها على ما يزودها به المبشرون والأساتذة الأمريكيان في المنطقة العربية، وكذلك لاعتمادها على ما تدرسه الجامعة الأمريكية ببيروت، التي تأسست عام 1886م، وكذا المطبعة الأمريكية التي تولت إصدار بعض كتب التراث اللغوية والعلمية، كما أن اعتمادها على الاستشراق الإنجليزي الذي تعد امتداداً له، قد وسما بمعالمه، ومناهجه التي سارت عليها هذه المدرسة⁽¹⁾، غير أن ذلك لم يمنعها من التطور السريع في دراسة الشرق بأكمله، وبعد اهتمامها منصباً على مشاكل الشرق الإسلامي في تطلباته السياسية، وتطورات الأيدلوجية، وخصائصه الفنية، وموارده الاقتصادية، وهو دليل على سرعة تحرك هذه المدرسة، وإن كانت قد تأخرت تاريخياً في مجال الاستشراق، ومن أعلام هذه المدرسة: فانـديك Van Dyck, C.^(*) و"ماكدونالد دنكان بلاك Mackdonald"^(**)

(1) أحمد سميلوفتش: مرجع سابق، ص 224.

(*) فانديك الدكتور كرنيلوس (1818-1895م) هولندي الأصل، أمريكي المولد، بيروني الموطن، تعلم بلبنان العربية عن الشيخ إليزجي، وحفظ كثيراً من الأشعار، درس إلى جانب ذلك السيرينية والعرفانية، كانت مدرسته التي أنشأها مع بطرس البستاني عام 1847م في عيبة، التي نقلت فيما بعد إلى بيروت، هي النواة الأولى للجامعة الأمريكية الموجودة اليوم هناك، ودرس فانديك في جامعة بيروت الأمريكية علوم: للكيمياء والفلك والأمراض، وأنشأ لها مرصداً ونشرة أسبوعية، ومن آثاره: شارك في ترجمة التوراة إلى العربية، وعلوم تطبيقية أخرى في الطب والجبر والهندسة وغيرها، نجيب الحقيقي: مصدر سابق، ط 130/3.

(**) ماكونالد دنكان بلاك (1863-1943م) تعلم في جلاسكو، ثم رحل إلى برلين 1890م، وأخذ اللغات الشرقية على زاخو، ثم قصد هارتفورد لتعليم اللغات السامية 1893م. أسس مدرسة كيندي للبحوث علم 1911م، واشرف على القسم الإسلامي سنوات طويلة، وأنشأ بمعنة "صمويل زويمر" مجلة العالم الإسلامي عام 1911م، وبمعلونة سارتون أنشأ مجلة إيزيس عام 1913م. من آثاره: علم الكلام في الإسلام وهي رسالة شتمت على مصطلحاته وما جاء عنه في القرآن الحديث والتفسير، والمؤلفات الدينية واللغوية "دائرة المعارف الإسلامية مج 2، والدين والحياة في الإسلام 1909م، وعقيدة الوحي في الإسلام 1917م، وما هو الإسلام؟ 1933م، وغيرها، م، ن، ط 136/3.

و"جورج سارتون" Sarton, G. (*) .

و "صمويل زويمر" و"آرثر جفري" Jeffery, A. (**).

9- مدارس أخرى: وهي مدارس كما يقول عنها سمايلوفتش تستمد أصولها وفلسفتها من مدارس الاستشراق الرئيسية، فهي متأثرة بها وإن أخذت لنفسها مراكز ومكتبات ومستشرقين يحملون جنسيتها، ومن أهم هذه المدارس: السويسرية المتمركزة بمدينة "بال"، التي تولت نشر أمهات الكتب العربية، بل وطبع فيها القرآن الكريم عام 1543م⁽¹⁾، والمجرية التي اشتهرت بالمستشرق "جولد تسيهر" المنتسب إليها جنساً والفاعل مع غيره من المستشرقين خارج حدود الجنسية والوطن، وكذلك اشتهرت بنفسية المستشرق "جرمانوس Germanuse"^(***)، الذي اعتنق الإسلام بعد تمعن ودراسة وتسمى بعبد الكريم.

(*) سارتون ، جورج (1884-1956م) ولد في بلدة جان من أعمال بلجيكا، حصل على الدكتوراه في العلوم الطبيعية والرياضة 1911م ، رحل بعد الحرب إلى إنجلترا ثم تحول عذيا إلى الولايات المتحدة وتجنس بجنسيتها . عين محاضرا في تاريخ العلم جامعة واشنطن 1916م، ثم جامعة هارفرد (1917-1949م) أكتب على دراسة اللغة العربية في الجامعة الأمريكية ببيروت 1931-1932م. زار سوريا ومصر وشمال أفريقيا متعمقا في دراسة العربية والإسلام، من آثاره: أشرف مع "ماكولند" على مجلة إيزيس 1913-1964م. وأنشأ مجلة أوزيريس وأصدر منها ثلاثة وأربعين مجلداً، العرب والإسلام، والعلم والأدب عند العرب . وغيرها . م.ن. 147/3، م.ن. طابعة، 147/3.

(**) جفري آرثر : أسترالي عين أستاذا في الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ثم في جامعة كولمبيا ، من آثاره : تحقيق كتاب للمصاحف للسجستاني مع مقدمة بالإنجليزية . وله عن نصوص القرآن الكريم وقراءته دراسات واسعة أشهرها القرآن ، ودراسة عن مختصر شواذ القراءات لابن خالوي . ولوعبيد والقرآن . وقراءة زيد بن علي . وكتابة القرآن والاختيار في الإسلام ، وتاريخ محمد ، ونصلى مكة . ونبي الإسلام والحركات الإسلامية . ولقد اقتبست بعضاً من أقواله حول رأيه في القرأت من مقدمته التي جاءت بكتاب للمصاحف ومن مواضع أخرى ، العقيقي : مصدر سابق ، طابعة ، 158/3 .

(1) نجيب العقيقي: مصدر سابق: طابعة، 9/3.

(***) جرمانوس عبد الكريم: ولد في بودابست ، وتعلم اللغات الغربية، اليونانية واللاتينية والإنجليزية والفرنسية والإيطالية والمجرية، ومن اللغات الشرقية الفارسية والأردية، وأقن العربية والتركية على "قامبيري" و"جولد تسيهر" تابع دراسته بعد عام 1905م، وصنف كتاباً بالألمانية عن الأدب العثماني عام 1906م. عين أستاذاً للغات العربية والتركية والفارسية، وتاريخ الإسلام وثقافته، في المدرسة العليا لشرقية، ثم في القسم الشرقي من الجامعة الاقتصادية، ثم أستاذاً ورتبوا للقسم العربي في جامعة بودابست 1948م، أشهر إسلامه عندما دعاه طاغور إلى الهند أستاذاً للتاريخ الإسلامي فعمله في جامعات نلهي، ولاهور، وحيدرآباد 1929-1932م، زار مصر وتعمق في دراسة الإسلام على شيوخ الأزهر، نجيب العقيقي: مصدر سابق، طابعة، 46/3 .

مناهج الاستشراق:

وفي تحسس توجهات المستشرقين المنهجية يبدو أنه من الصعب رسم الخطوط المميزة لها، ويرجع ذلك للنزعات المتنوعة، واختلاف العوامل المؤثرة على كل منهم، مما يحدث تغييراً في أحكامهم حول الظاهرة الواحدة، من مستشرق إلى آخر، بل إن أحكام الواحد منهم قد تتغير أو تعدل من فترة إلى أخرى؛ لاختلاف في الرؤية، أو باستخدام مناهج مختلفة أو الاختلاف في توظيف معطيات واحدة، ولكن النتائج كانت غير ذلك، وعلى "المستوى المنهجي تظهر أزمة الاستشراق في مسألة غياب الرؤية المنهجية للمستشرقين، وعدم وجود منهج واضح يمكن تسميته بالمنهج الاستشراقي" (1).

وقد أدى انبهار بعض المستشرقين بنتائج النقد الديني للعهدين القديم والجديد، إلى تبني هذه المنهجية النقدية، وتطبيقها على القرآن كتاب المسلمين المقدس، يحدوهم في ذلك أمل الوصول إلى النتائج التي توصلوا إليها فيما يخص هذين العهدين.

ومن فساد النتائج أن يعين الباحث غاية في ذهنه، ويسعى إلى تحقيقها بكل الوسائل، وهو ما دار في معظم دراسات المستشرقين للإسلام، إذ كانوا يقومون بجمع المعلومات من مصادر ليست لها علاقة بموضوعاتهم ويقدمونها بعد التمويه بكل جرأة، وبينون عليها نظرية لا يكون لها وجود إلا في نفوسهم وأذهانهم (2)، وقد نقل المستشرقون مناهج النقد الديني والتاريخي من مجال نقد الكتاب المقدس إلى مجال الدراسات العربية والإسلامية، فكان منهج النقد التاريخي سائداً في دراساتهم للإسلام وحضارته، ومع أنه منهج استخدمه المسلمون لا سيما في رواية الحديث، فإن المستشرقين توجهوا به إلى الطعن لا إلى كشف الحقيقة.

(1) محمد خليفة حسن: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، السعودية، الإدارة لعلمة للثقافة والنشر، جامعة

الإمام محمد بن سعود، 2000 م، ص 423.

(2) أبو الحسن علي الندوي: الإسلاميات بين كتابات مستشرقين والباحثين المسلمين، بيروت، مؤسسة الرسالة،

1985م، ط ثلاثة، ص 16.

ومن الجوامع المنهجية التي يشتركون في الالتزام بها منهج الشك، ومنها كذلك أسلوب المطابقة والمقابلة في تقويم الظواهر العلمية، والمنهج الفيلوجي لدراسة حضارة العرب والمسلمين والتراث الإسلامي، يقول المسلاتي راصداً الهدف بأنه "تأكيد تكريس الشك في العقيدة والتراث؛ لكي يفقد المسلم ثقته بحضارته وعطائها وبنفسه أيضاً، وليسهل إحلال الجديد الوافد، بعد استلاب القديم المزعزع والمشكوك فيه، تحت أضواء الانبهار بالمناهج العلمية، وحركة الحوار المشترك، وتلاقح الثقافات" (1)، وإن خضوع العلم للإيديولوجيات الاستشراقية المتعددة أدى إلى إفساد قواعد البحث العلمي، وإهمال المنهجية العلمية، وقلب أصول البحث العلمي رأساً على عقب (2).

ومن خلال تتبع أعمال المستشرقين، ودراساتهم التي دارت حول الفكر الإسلامي، والتاريخ والحضارة والعقيدة والشريعة، والسير والقرآن والحديث، تبين أن مناهج مختلفة قد تم إخضاع فكرنا العربي الإسلامي لها، وهي تصب في المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي.

1- المنهج التاريخي: هو عبارة عن وصف وتسجيل ما مضى من وقائع تاريخية أو اجتماعية وإخضاعها للتدقيق والنقد، وترتيبها، ثم الإخبار عنها، والتعريف بها، في حدود الظاهرة الفكرية ذاتها، ولا يقتصر المنهج التاريخي على دراسة علم التاريخ فحسب، بل يتعداه إلى مجالات العلوم الطبيعية والاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، كما أنه لا يقتصر على الوصف بل تخضع الظاهرة فيه إلى النقاد الداخلي والخارجي، وتحلل جزئياتها وصولاً إلى فهم ما مضى منها وما هو حاضر فيها، بل وما يمكن أن يكون مستشرفاً من خلالها.

ولا شك في أن النتائج التي يتم الوصول إليها في مثل هذه المواضيع "الوحي - النبوة - القرآن" ستكون غير صحيحة؛ لأنها أهملت المصدر الغيبي وحقيقة الوحي، كما أن الخلل الناجم عن تطبيق المنهج واعتماد الحكم المسبق، يعرض عملية الفهم

(1) الاستشراق السياسي : مرجع سابق، ص 265 .

(2) محمد خليفة حسن: مرجع سابق، ص 193 .

لعرقلة أكيدة، يضاف إلى ذلك عدم الإحاطة بوسائل البحث بدءاً باللغة، وجمع المادة الأولى، وطرق المقارنة والموازنة، والنقد والتركيب خاصة، وأن ظاهرة الأحكام المسبقة في القرون الوسطى قد سرت في اللاشعور الجماعي الغربي إلى حد من العمق، يجعلنا نتساءل فزعين، إن كان من الممكن يوماً اجتثاثها⁽¹⁾

2- المنهج الفيولوجي "التحليلي" The Anatgical Method : وقد ظهر حديثاً نظراً للاهتمام المتزايد لدى الأوروبيين بتحليل اللغات القديمة ، كالنصوص السامية، واليونانية ، واللاتينية ، من أجل أن تعيد هذه التحاليل للنصوص روحها وأصواتها من جديد، ويقوم هذا المنهج على تفتيت الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر ، يتم التآليف بينها في حزمة غير متجانسة من الوقائع أو العوامل التي أنشأتها، وللمقابلة بينه وبين المنهج التاريخي يلاحظ أنه "إن كان المنهج التاريخي يقوم باستبدال واقعة مادية بالظاهرة الفكرية، فإن المنهج التحليلي يقوم بعد ذلك بتفتيت هذه الظاهرة ، وردها إلى عناصرها الأولية، كأن تكون ظروفًا اجتماعية أو سياسية أو دينية"⁽²⁾.

وهذا المنهج المنبعث من عقلية الباحث الغربي، والمتأثر بمزاجه وثقافته وبيئته وطبيعة دينه، الذي نشأ عليه، يستبعد بل من التعسف أن يطبق على الظاهرة الدينية الإسلامية، وتكون نتائج البحوث فيه سالمة من الخطأ والتحريف لحقيقتها، وقد أطلق بعض الباحثين على المنهج التحليلي "منهج البناء والهدم"⁽³⁾، وقد استخدم من قبلهم في دراسة ماضي الإسلام، وحضارته، وبناء قواعده الأولى، ومهمة الباحث تقوم وفق هذا المنهج على إغراق القارئ في بحور الإطراء والمديح في جانب من جوانب المادة المدروسة، حتى يشعر القارئ أن الباحث - المستشرق - قد امتدح هذا الجانب أو ذلك، عن حب واقتناع ، أو إيمان أو نزاهة وموضوعية، حينذاك يتبعه بمنهج الهدم الذي يجرد فيه الباحث موضوعه في أثناء تحليله من صفاته، ويخلق

(1) هشام جعيط: أوروبا والإسلام ، لوساي، باريس ، 1978م، ص 21 .

(2) محمود ماضي : مرجع سابق، ص 35 .

(3) مصطفى نصر المسلاتي: مرجع سابق، ص 42 .

المعايير فيهدم ما بناه لبنة لبنة، وداخل هذا المنهج استخدم المستشرقون قانون المقابلة والمطابقة بين النصوص وأتقنوا عملهم في تطبيق هذا القانون بخطوات علمية، تدل على الدقة والصبر، ولكن وظّفوا هذا الجهد في الوصول إلى نتائج غير سليمة، ولهم نتائج أخرى صحيحة، فليس كل ما أثبتوه من نتائج مرفوضاً من الواجهة الإسلامية، وحاولوا في بعض الاستدلالات، لي أعناق النصوص من أجل تفسيرها بما يوافق ما يقصدون إليه من نتائج، ولم يتركوا حركة الاستدلال تسير في اتجاهها التلقائي، فقد حملوا نتائج بدائية افترضوها من قبل الاستدلال، وحاولوا تطويع الخطوات المنهجية من أجل تقريرها، وهي لديهم أفكار مسبقة.

وإذا كان المنهج التحليلي في حقيقته هو فك الكل إلى أجزاء، وتقسيمها من أجل اختيار فرضيات معينة، والوصول إلى نتائج، فإن ذلك لا يسمح للمستشرقين أن يقرروا تلك الفرضيات نتائج، بل تركها في محك الاختيار حتى تخرج مختلفة عن الفرضيات أو معارضة لها، أو مطابقة، أو تطابق بعضها، وتختلف أو تعارض بعضها منها، فالصحيح وفق هذا المنهج وغيره من المناهج العلمية أن نترك الاستدلال في حركته دون تدخل بهوى، أو رؤية خاصة، أو محاولة تغيير في تلك الحركة الاستدلالية.

3- المنهج المقارن: استخدم المستشرقون هذا المنهج، تنميماً للنهجين السابقين، وهم كثيراً ما يوظفونه في المسائل العقديّة، والمقارنة بين مضامين الكتب المقدسة الثلاثة، القرآن، والتوراة، والإنجيل، وهو منهج يقوم على تبين أوجه الشبه والاختلاف، ولو اتسموا في توظيفهم لهذا المنهج بالموضوعية؛ لتوصلوا إلى نتائج لا تختلف كثيراً عن وجهات نظر المسلمين؛ لتوافق العقيدة الإسلامية مع الفطرة والعقل، وتناغم النص القرآني، مع العلم والمنطق، ولكنهم أوجدوا وجوه شبه مفتعلة بين القرآن والكتابين السابقين المحرفين، وأدخلوا قانون التأثير والتأثر، الذي ينطبق على الفكر البشري، لمحدودية المعرفة البشرية، وهم يعالجون بهذا القانون قضايا ونصوص إلهية المصدر، تتجاوز حدود الزمان والمكان، مؤثرة غير متأثرة، ومع التدهور في الوضع الديني لليهودية والنصرانية، وانقلاب أكثر المستشرقين إلى

علمانيين، فإنهم حاولوا أن يفسروا العقيدة الإسلامية، ونصها المنزل تفسيراً يوافق تصوراتهم، وثقافتهم، وتوجهاتهم المتأثرة بمناهج العلوم الإنسانية الحديثة، التي تخضع جميع الظواهر العلمية للتطور والتأثير، مثل الظواهر الطبيعية⁽¹⁾، ومع ذلك كانت لهم نتائج صحيحة في تفسير بعض الظواهر الإسلامية بهذا المنهج، كبعض آراء "ماسنيون" في دراسة التصوف الإسلامي مقارنة ببعض النظريات الفلسفية والغنوصية^(*)، ومرد ذلك هو غرابة أكثر الأفكار الصوفية عن الإسلام، وكذلك فعل "نيكلسون" في دراسة التصوف الإسلامي وتاريخه، وقد أساء "جولد تسيهر" استخدام هذا المنهج المقارن في الربط بين أصول الإسلام، والنظم اليهودية في كتابه "العقيدة والشريعة في الإسلام".

وإذا أجبنا تطبيق خطوات المنهج المقارن، فإننا نستطيع أن نرجع كثيراً من الأفكار الوضعية الحديثة التي يدلي بها الغربيون إلى أصول إسلامية، وذلك ما أحسن به المستشرق "مكدونلد بلاك" فرأى ضرورة تخصص مؤرخين أوروبيين في الدراسات الإسلامية، و-إنقان اللغة العربية "حتى يتمكنوا من إعطاء صورة واضحة للتأثير الإسلامي على العالم الأوربي المسيحي... بحيث يتمكن هؤلاء المؤرخون من تفسير الحضارة الأوروبية على ضوء الحضارة الإسلامية"⁽²⁾.

لقد استجابت المناهج الاستشرافية للثقافة التي أنتجتها أكثر مما استجابت لموضوعها المزعوم⁽³⁾، فلم يشأ أن يدرك المستشرقون تفرد الإسلام

(1) محمود ماضي: مرجع سابق، ص 40.

(*) الغنوصية: نسبة إلى غنوص أي المعرفة، وهي حركة فلسفية دينية نشأت في العصر الهلنسي وأسسها أن الخلاص يتم بالمعرفة أكثر مما يتم بالإيمان والأعمال الخيرة، فهم يقولون بالتمييز أو بالثنائية بين الخير والشر، وقد قسمت الناس إلى ثلاث طبقات: الغنوصيون وخلصهم مضمون، المسيحيون غير الغنوصيين ويمكنهم أن يخلصوا أنفسهم بالإيمان، عدا هؤلاء وأولئك هلكون، الموسوعة العربية الميسرة: مصدر سابق، ص 1258، المعجم الفلسفي: لمراد وهبة، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979م، ط ثلاثة، ص 298.

(2) ساسي بلحاج: الظاهرة الاستشرافية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامي،

1993م، ط ثانية، 241/1.

(3) لورد سعيد: مصدر سابق، ص 55.

في مصدره الإلهي عن العلوم البشرية الأخرى، ولم يستطع أكثرهم أن يدرك سلامة الوحي القرآني من التحريف، بالقرائن العقلية والتاريخية، ولم يستبطنوا حقائق الإسلام الكونية والحيوية، ولم يستنتجوا من دراساتهم توافق عقيدة الإسلام وشريعته مع العقل الصريح والعلم الصحيح، وهم في ذلك محجوبون بما يحملون من مناهج محكومة بأفق العقل المادي التجريبي، أو دائرة النظر التخميني، وكثير منهم ينطلق من أفكار سابقة، فتصبح مهمته البحثية تقريراً لما لديه وليس كشفاً للحقيقة، وهذا ما جعل قراءاتهم لنص القرآن محكومة بنظرة شاملة تسيطر على منطوق النص ومفهومه، وتلك النظرة تتشكل في اعتقادهم بأن القرآن نص بشري!

الفصل الأول
مصدرية القرآن عند المستشرقين

إن الصورة العامة لمصدرية القرآن التي يشترك المستشرقون في رسمها تتمثل في بشرية القرآن لا ألوهيته، وهذا يجعلهم في طرف مناقض لما يعتقد المسلمون، وعلى الرغم من اختلاف المستشرقين في تحديد تلك المصدرية فإنهم يحتسبونها مرجعية بشرية، إلا من شدَّ عن هذا الحكم المسبق "سان هيلير Barthelemy saint Hilair" في إشارة إلى المصدرية الوضعية للقرآن وبشيء من الالتواء والإيحاء يقول: "ليس ممكناً معرفة محمد إذا أهملنا ما ورد عنه في القرآن، والذي يمثل وثيقة أخرى مختلفة عن الأحاديث، إذ هو أداة تأثيره الرئيسية على العالم، ومن دونه كان يمكن أن يضطلع بدور كبير"⁽²⁾، فكان القرآن الكريم في نظر "سان هيلير" هو سيرة ذاتية للرسول - ﷺ -، أو أنه إنتاج شاعر مبدع أو كاهن، مما تعود قومه أن يروا ويشاهدوا حتى يقرر "ومن دونه كان يمكن أن يضطلع بدور كبير"⁽³⁾، ويزعم تأثر النبي - ﷺ - بالعهد القديم والجديد مما أكسب القرآن تميزاً عمّا اعتاد العرب المخاطبون به في جزيرتهم فيقول: "إن هذه الأفكار بالنسبة لنا ليست جديدة في شيء، وإنما على دراية بأصول لها أجل وأكمل، إلا أن الجزيرة لم تسمع بها قط قبل محمد"⁽⁴⁾، فكيف يتسق أن الجزيرة لم تسمع بها ومع ذلك كانت معتمد محمد - ﷺ - في قرأه؟!.

** بارثيلمسي، سان هيلير (1805-1895م): مستشرق فرنسي، كاتب سياسي، وباحث في ألبان لشرق كتب فيها: بوذا الهندي (1859م)، محمد والقرآن (1865م) وقد تولى إبراهيم عوض ترجمة جزء منه بكتابه: المستشرقون والقرآن دراسة لترجمات نفر من المستشرقين الفرنسيين للقرآن وأرائهم فيه وقد اعتمدت على هذه الترجمة فيما يخص هذه الجزئية من البحث وفي جزئيات أخرى لاحقة، واعتنى "هيلير" بالعلمية فكتب عن العلمية السورية والقدس، نجيب المعيني: مصدر سابق، طابعة، 183/1.

(2) سان هيلير: محمد والقرآن: تر/ إبراهيم عوض بكتابة المستشرقون والقرآن، مكتبة زهراء لشرق، لقاهرة، 2003م، ط أولى، ص 101.

(3) م-ن: ص 107.

(4) م-ن: ص 107.

ويجزم "هوبرت جريم" Hubert Grimme* : بأنه "لم يكن محمد في بادئ الأمر يبشر بدين جديد، إنما كان يدعو لنوع من الاشتراكية، فالإسلام في صورته الأولى الأصلية لم يكن يحتاج إلى ديانة سابقة تفسر لنا تعاليمه"⁽¹⁾.

ويحاول صبغ ادعائه بالعلمية بعد أن أحس بتميز القرآن عن المصادر الدينية السابقة فيقول: "إذا نظرنا إليه عن كثب نراه لم يظهر إلى الوجود كعقيدة دينية بل كمحاولة للإصلاح الاجتماعي"⁽²⁾، في دعوة منه إلى أن الواقع هو الذي جاء بالقرآن، وليس الوحي الإلهي في إسقاط للأفكار الشيوعية والإلحادية على ظاهرة الوحي، ولا يملك أي دليل يعتمد عليه في شبهته هذه، وكغيره من أصحاب هذه الدعاوى من بني جنسه إلا فريضة الزكاة أو قرابة الصدقات التي جاء بها الإسلام رعاية لمصالح الأمة المسلمة وتمشياً مع الفطرة، فيقول: "تراه يفرض ضريبة معينة لمساعدة المحتاجين، وهو إنما يستخدم فكرة الحساب في اليوم الآخر كوسيلة للضغط المعنوي وتأييد دعوته"⁽³⁾، والمحرك لمتل هذه الأفكار لا يخلو من الحقد على هذا الدين الذي رأوا فيه عدواً لهم، ويتضح ذلك من قول: "وليم موير (**)

(* جريم هوبرت (1864-1972م) أستاذ اللغات الشرقية في مونستر، من آثاره محمد في جزئين، وترجمة القرآن، عرب الشام قبل الإسلام، والإسلام واليهودية، واسم محمد، العقوي: مصدر سلق بط ثلاثة، 760/2.

(1) التهامي نقرة: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1985 م، ص 31 .
(2-3) م: ص 31 .

(**) وليم موير (1819-1905م)، مستشرق إنجليزي، تعلم من خلال عمله اللغة العربية وعني بالتاريخ الإسلامي وبعد شديد التعصب للمسيحية، اشترك في أعمال التعميح بكل حملات، خاض معركة التبشير بكتابه "شهادة القرآن على الكتب اليهودية والمسيحية"، 1856م، نشر بمجلة "كلكتا" مقالات من أجل التبشير تناولت: تاريخ العرب قبل الإسلام، مصادر السيرة النبوية، حياة النبي -ﷺ- كلها كتبت بروح متعصبة خالية من الموضوعية، وقد جمعت مع مقدمة لها وصدرت بعنوان "حياة محمد وتاريخ الإسلام" 1877م، وعاد إلى التحامل على الإسلام في كتليه "القرآن تأليفه وتعاليمه"، 1877م، والجدل مع الإسلام، 1897م، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 578 .

SirWilliam Mir إن سيف محمد والقرآن هما أكثر أعداء الحضارة والحرية الذين عرفهم العالم حتى الآن عناداً⁽¹⁾ ويصف بعضهم الحالة التي وصل إليها أكثرهم من القرآن والقول باقتباسه فيقول: "على كل حال لقد أصبح النظر في عدم أصالة الإسلام واعتماده على الأديان السابقة موضه "Vovgue" بين عموم المستشرقين"⁽²⁾.

ويمكن حصر التوجهات التي سار عليها أغلب المستشرقين حول الاقتباس الذي مارسه الرسول -ﷺ- في تأليفه للقرآن حسب زعمهم في مصادر خارجة عنه، ومصادر نابغة من ذاته.

أولاً: المصادر الخارجية:

أ - اليهودية والمسيحية:

فقد توجه المستشرقون إلى لفظة "قرآن"، محاولين ربطه بما توفر لديهم من مفاهيم إذ ورد بدائرة المعارف الإسلامية باللغة الإنجليزية مادة قرآن قول كاتب المادة المستشرق "ويلش".

"إن معظم علماء الغرب قد قبلوا وجهة النظر التي طورها "شواللي"^(*) Schwally,fr وآخرون، التي تذهب إلى أن لفظ قرآن مأخوذ من الكلمة السريانية "قريانا" Keryana والتي تعني درساً في قراءة الكتاب المقدس، كما هو مستعمل في الطقوس والشعائر النصرانية"⁽³⁾.

(1) شوقي أبو خليل: الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1995م، ط أولى، ص 10.

(2) J.Fueck. the originality of Aribian prophet, oxford . univ press. 1981. p.86.

(*) فريدريخ شواللي (1863- 1919م) مستشرق ألماني، تخرج باللغات الشرقية على يد نولدكه، من آثاره: إعادة طبع تاريخ النص القرآني - تاريخ القرآن - لنولدكه بعد أن حققه وعلق عليه، في مجلدين ليبريج (1909م- 1919م) كما أن له بعض الدراسات منها دراسة عن القرآن عام 1915م، تجيب الحقيقي، مصدر سابق، ط ثالثة، 728/2.

(3) محمد محمد أبو ليلة: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، دراسة نقدية تحليلية، دار النشر للجامعات، مصر، (1423- 2002م)، ط أولى، ص 25.

وحتى يتسنى لفكرته أن تمرر، فإنه يدعي "أن أصح الأقوال في تقرير هذه المسألة تكمن في أن لفظه "القرآن" كانت قد استحدثت أصلاً في القرآن نفسه؛ لتأدية مفهوم الكلمة السريانية "قربانا"، ولكنه أسند إلى صيغة مصدر عربي "قرآن" على وزن فعلان المشتق من الفعل قرأ؛ ليكون منسجماً مع التراكيب القرآنية وجرياً على قواعد اللغة العربية"⁽¹⁾.

وتواصل الموسوعة محاولة ربط القرآن بالمصادر الخارجية من خلال الكلمات الواردة به باستخدام المنهج ذاته، وعلى لسان كاتب المادة الذي يقول: "إن كلمة آية "العربية وأوث (OHT) العبرية، وآثا (ATHA) السريانية واحد"⁽²⁾، والدليل عنده أن تحليل معنى الكلمتين العبرية والسريانية تعنيان علاقة أو دلالة على بعض الغيبيات، كالحق والحقيقة، وتتفقان في أداء المعنى مع لفظه آية العربية، ولذا لا بد أنها مأخوذة منها ولا شك أن هذا الاستنتاج مجافى للمنطق، بل والعقل، جاء نتيجة استخدام مناهج المطابقة والمقابلة بأدوات استشرافية معوجة أدت إلى نتائج معوجة أيضاً، وبنفس المنهج يرون أن لفظه "سورة" مأخوذة من الكلمة السريانية SURTHA والتي تعني كتاب مقدس، أو قراءة من نص مقدس⁽³⁾، وكذلك كلمة "مثناسي" التي يسود اعتقاد عندهم أنها مأخوذة من اللفظة العبرية ميثنا "MISHNAH" أي التعاليم الشفهية اليهودية أو الموضوعات المعدة للتعليم⁽⁴⁾، أو مأخوذة من الكلمة السريانية الأرامية، "مثنيثا (MATHNITHA)"، ويعمم فكرته عن الأخذ الذي يعتقده مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿وَعِذَّا عَلَيْنِه حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ "التوبة: III"، ليقول: "إن هذا البناء الذي تقدمه السورة ينبي عن نظم القرآن في سلك واحد مع الكتب المقدسة المتقدمة عليه نزولاً، أو هو يفيد وضع

(1) محمد محمد أبو ليلة: مرجع سابق، ص 26.

(2) م-ن: ص 51.

(3) م-ن: ص 70.

(4) م-ن: ص 83.

القرآن في خط متوازٍ مع التوراة والإنجيل" (1)، كل ذلك قاد إلى الإقرار بأن الرسول -ﷺ- قد اعتمد في تأليف القرآن على اليهودية والمسيحية، وقد ركز على هذه الدعوى غير قليل منهم، وعلى مختلف الأزمنة والأمكنة، ففي عام 1772م، وبعد أن عكف "جوته" على قراءة القرآن في ترجمة ألمانية لاتينية خرج منها بانطباع حول القرآن وتكوينه فقال: "إنها قصص رائعة من الديانتين المسيحية والموسوية... إطناب بلا حدود، وتكرار يؤلفان هذا الكتاب المقدس الشيء الذي قد يمله القارئ لأول وهلة" (2)، وإبراهام جيغر* "Abraham Geiger" يطور فكرة الاقتباسات فيرى أن الرسول -ﷺ- قد وظفها بما يتلاءم والبيئة العربية السائدة في عصره، وقد ضمنها قرآنه بما يناسب التصورات التي كانت سائدة... وأن قصص العهد القديم يحتل الجانب الأكبر من القرآن" (3)، ويصرح "جولد تسيهر" بأن المعارف الدينية التي تلقاها الرسول -ﷺ- لا تزيد على كونها مصادر خارجية وداخلية أدى امتزاجها وتوحيدها لتحريك العاطفة الدينية عنده، فيقول: "تنبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها بفضل اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية التي تأثر بها تأثراً عميقاً، والتي رأها جديرة بأن توظف في بنى وطنه

(1) محمد محمد أبو ليلة: مرجع سابق، ص 48 .

(2) عمر لطفي العالم: المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، 1991م، ط أولى، ص 35.

(* جيغر إبراهيم (1810 - 1974م) حبر يهودي ألماني مولود بفراנקفورت 1810م، تعلم العلوم الدينية على يد أخيه سولمون جيغر، ثم تعلم العربية واللغة اليونانية في هيلبرج 1929م، وبعدها في جامعة بون، صار حبراً 1832م، في فزبان، أدخل إصلاحات على الصلوات في كنيسة اليهود، أصدر مجلة بعنوان "المجلة العلمية للاهوت اليهودي" من أثره: تناول بالدراسة المشابه بين القرآن وبين الكتب المقدسة عند اليهود، ومن أهمها: ماذا أخذ محمد من اليهودية؟، 1833م، سار على منواله باحثون أوروبيون محثون خاصة اليهود منهم ويشكل متواصل حتى اليوم، وهو كتاب حاقل بالأخطاء والآراء المتحيزة ويتسم بالنزعة المغالية إلى تلمس أخطاء ونظائر بين المنشأ وبين القرآن، وقد رد عليه/ بدوي في كتابه للدفاع عن القرآن ضد منتقديه، عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 222 .

(3) عمر لطفي العالم : مرجع سابق، ص 85 .

عاطفة دينية⁽¹⁾، ويفصل المستشرقون الوسائل التي ساعدت الرسول ﷺ - في رأيهم على الأخذ من المصدرين اليهودي والمسيحي فيورد "كارل بروكلمان" قوله: "تذهب الروايات إلى أنه اتصل في رحلاته ببعض اليهود والنصارى، إما في مكة نفسها فاعلمه اتصل بجماعات من النصارى كانت معرفتهم بالتوراة والإنجيل هزيلة إلى حد بعيد ومع الأيام أخذ الإيمان بالله يعمر قلبه"⁽²⁾.

والعمل على ترسيخ هذه الدعوى، وجعل يهود المدينة كياناً ذا قيمة علمية وأدبية يمكن الاعتماد عليهم في نشر الديانة اليهودية، بل وتعليم الآخرين تعاليم الكتاب المقدس، فإن "ريتشار بل Bell.R"^(*) يبرهن على استخدام الرسول ﷺ - للعهد القديم، فيقول: "وقد كانت فرصته في المدينة للتعرف على ما في العهد القديم أفضل من وضعه السابق في مكة، حيث كان على اتصال بالجاليات اليهودية في المدينة، وعن طريقها حصل على قسط غير قليل من المعرفة"⁽³⁾، في تجاهل لوقائع التاريخ التي تؤكد عجز اليهود عن اتهامه ﷺ - بأنه قد أخذ عنهم على الرغم من وصفهم في القرآن بأبشع الأوصاف وأفظعها كالحمير والسفهاء وما إلى ذلك فلو كان أخذاً عنهم فلم هذا السكوت وقد قال ما قال فيهم!؟.

(1) جواد تميمير: العقيدة والشريعة في الإسلام، تر/ محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، مصر، دت، ط ثانية، ص 12.

(2) شوقي أبو خليل: كارل بروكلمان في الميزان، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1987م، ط أولى، ص 34.

(*) ريتشار بل مستشرق إنجليزي، من رجال الدين، أستاذ اللغة العربية بجامعة أنبير، صرف سنين كثيرة في دراسة القرآن وتاريخه، وفي أول كتبه عنه أكد فيه العلاقات المسيحية بالنبي، ترجم القرآن عام 1937م - 1941م وكان جلّ عرضه تحليل السور المتفرقة بوضع قوانين النقد الأدبي لها كما هي الحال في لتوليف الغربية للأدب العالمي، من آثاره: يوحنا النمشقي واعتناق الإسلام، وأسلوب القرآن، 1942-1944م، والمتشابه في القرآن 1928م، ورؤى محمد 1934م، ومحمد والرسل السابقون 1934م ومعلومات محمد عن العهد القديم، نجيب العقوي: مصدر سابق، ط ثالثة، 527/2.

(3) محمود حمدي زقروق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 101.

ولتأكد بعضهم من أن الأمية في النبي ﷺ - تقف حائلاً نون الاستفادة من المصادر التي اقترحوها للقرآن، وفي توضيح للوسائل التي تساعد على تجاوز هذه العقبة خاصة وأن الكتب المقدسة السابقة للقرآن لم تكن قد ترجمت إلى العربية آنذاك، فإن "أدوار مونته" (*) "Montet.Ed" يقول: "ترجع المعارف الدينية القرآنية إلى ... مصدر يهودي ونصراني أفاد منه محمد عن طريق الروايات الشفوية، إذ من الممكن تماماً أنه لم يكن بين يديه كتب اليهود والنصارى" (1).

ولعل اللجوء إلى المرويات الشفوية للعهد القديم وأيضاً العهد الجديد كما سنرى هي وسيلة جديدة لتمرير دعوى الأخذ والافتباس التي أضحت عقيدة راسخة لدى أغلب المستشرقين، ولعل سرعة نشر هذه المرويات وعدم خضوعها للتوثيق والتمحيص هو ما دعاهم لذلك؛ لتسهيل المهمة من ناحية ولتمريرها من ناحية أخرى.

ويركز "رينشارد بل" على قسم القصص في العهد القديم مصدراً للقرآن حين يقول: "إن النبي محمداً قد اعتمد في كتابته للقرآن على الكتاب المقدس، وخاصة على العهد القديم في قسم القصص" (2)، ولعل القول إن الاعتماد كان على قسم القصص جاء مؤيداً لما سبقه من القول بالاعتماد على المرويات الشفوية، إذ من المعلوم أن القصص الشعبية منها والكتابية مما يهتم الناس بنقلها ونشرها وإذاعتها؛ لخدمة أهدافهم وسهولة التصديق التي يزعمون الوصول إليها بكل وسيلة.

(*) أدوار مونته (1856-1927م) ولد بليون: من أصل سويسري، وتلقى العلم فيها حتى عام 1874م، فانتقل إلى جامعات جنيف، وبرلين، وهايلبرج، وأحرز لقب دكتور من جامعة باريس 1833م، في اللاهوت البروتستانتي انتدب في بعثتين علميتين إلى المغرب، رأس بعدها جامعة جنيف التي كان يدرس بها العبرية والآرامية والعهد القديم والعربية وتاريخ الإسلام، انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق منذ نشأته، من آثاره: حاضر الإسلام ومستقبله، ترجمة للقرآن إلى العربية، 1929م، نجيب الحقيقي: طابعة، 218/1.

(1) مقدمة أدوار مونته التي مهد بها لترجمته للقرآن، ترجمة: إبراهيم عوض في كتبه سابق الذكر، ص 121.

(2) محمود حمدي زقزوق: مرجع سابق، ص 101.

ولعل حقيقة المخالفة التي تميّز بها القرآن الكريم للعديد من العقائد والأحكام التي جاءت بالعهدين، قد دعت "إدوار مونتته" للقول: "إن النص القرآني لا ينقل الكلام حرفياً، بل العكس يكتفي بأداء المعنى"⁽¹⁾، وفي لى لأعناق النصوص لدعم زعم الاقتباس غير الحرفي، فإنه يربط بين صيغة "لا إله إلا الله" وما جاء بالعهد القديم: "الإله الذي يمتطي بالقوة ويصير طريقي كاملاً"⁽²⁾، وأيضاً "لأنه من هو إله غير الرب"⁽³⁾، ثم يقول: "أما بالنسبة للأصل اليهودي للصيغة الإسلامية المشهورة والنموذجية جداً "لا إله إلا الله"... لقد أريد ربطها بالصيغة المشابهة والمختلفة مع تلك الموجودة بالمزمور 18 والمكرر في صموئيل الثاني"⁽⁴⁾.

ويتداعى تأكيد المستشرقين لآراء بعضهم في تكلمة الأدوار وإتمام المهمة فهنري ماسيه "Masse. H" * يدعم القول بالأخذ أو الاقتباس غير المباشر الذي مارسه القرآن على العهدين حين يقول: "ومما لا يقبل الجدل أن القرآن يعكس بطريقة غير مباشرة، نقل أو تكثّر، تأثير مذاهب مشتقة من اليهودية أو المسيحية"⁽⁵⁾، بل يجاهر بمخالفة للوقائع التاريخية صريحة، وما كان لمنثله أن يقع في مثلها فيقول: "وهي مذاهب كانت متعددة يوم ذاك في العرب"⁽⁶⁾.

وتوسعا في قضية الأخذ عن الديانتين السابقتين، وعدم حصرها في القصص الذي قال به أكثرهم، فإن بعضاً منهم يقول بأن القوانين أيضاً ليست أصلية، بل هي

(1) إدوار مونتته، ترجمة: إبراهيم عوض، مرجع سابق، ص 122.

(2) المزمور 18 - البيت 32، الكتاب المقدس، 2001 م، مصدر سابق، ص 629.

(3) صموئيل: 2، 32/22، م - ن، ص 391.

(4) إدوار مونتته: مصدر سابق، ص 122.

(*) هنري ماسيه (1886 - 1969م) مدير المعهد الفرنسي بالقاهرة، وقد عُين أستاذاً في جامعة الجزائر (1916 - 1927م)، ومديراً للمدرسة الوطنية للغات الشرقية (1957م)، وعضواً في مجمع الكتاب والأدب والمجمع الإيراني، والمجمع العلمي العربي بدمشق، اختارته ليونسكو في لجنة المعشرفين، من آثاره: الإسلام منقول للعربية، بترجمة/ بهيج شعبان، وله الدراسات العربية في الجزائر (1830 - 1930م)، وله منوعات أخرى، العقيقي: مصدر سابق، طابعة، 273/1.

(5) الإسلام: تر/ بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت، باريس، دت، ص 104.

(6) م-ن: ص 104.

مستعارة، يقول بذلك "كارا دي فو" باقي القوانين المحمدية مستعار من اليهود والمسيحيين⁽¹⁾، وحول يوم الحساب الذي كان القرآن فيه فريداً في عرضه، فإن "جوزيف فان إس * Josef van Ess" يرى أن عرض القرآن لقضية يوم الحساب لا تزيد على كونها تطويراً لما ورد بالديانتين السابقتين حين قال: "إذا كان محمد قد قبل فكرة يوم الحساب، فإنه قد فعل ذلك مدعياً، بأنه يكرر نموذجاً يهودياً ومسيحياً، لكنه كان مقتنعاً بأنه سيعرضه في صيغة جديدة⁽²⁾، بل يصل الأمر إلى نفي بعض مرتكزات القرآن، إذ ينفي "بوهل ** Buhl" نفياً قاطعاً إسلامية سورة الفاتحة أم الكتاب والتي تقوم عليها عبادة من أهم العبادات في الإسلام فيقول: "ليس في صورة الفاتحة أي شيء إسلامي خاص، بل على العكس فيها ألفاظ يهودية ونصرانية⁽³⁾، ولم يشر ولو إشارة إلى تلك الألفاظ التي أدعى يهوديتها أو نصرانيتها.

(1) عبد الرحمن بنوي: دفاع عن القرآن ضد منتقبيه، تر/ كمال جاد الله، دار العالمية للكتب والنشر، القاهرة، د.ت، ط أولى، ص 86.

(* جوزيف فان إس (1934م -) مستشرق ألماني، ولد في مدينة أخن الألمانية، وهو أستاذ كرسي في جامعة تونسينج، شغل منصب مدير معهد العلوم الشرقية بالجامعة، جاء اهتمامه بعلم الكلام والتصوف والفلسفة يقول عنه مترجم الكتاب، إن موقفه من الإسلام غير واضح تماماً خاصة عندما يكون حديثه عن العقيدة وأركان الإسلام والقرآن والسنة فهو فيها ناقد قاس، ولكنه عندما يتحدث عن الفكر الإسلامي فإنه يميل للإنصاف ويراز الدور الريادي في الحضارة الإنسانية، كما أنه من جهة أخرى يعد ناقداً للكنيسة الكاثوليكية، من آثاره: الثقافة الإسلامية القيمة 1970م، انظر: السيد محمد لشاهد: في حول المسيحية والإسلام، التوحيد والنبوة والقرآن، ص 14.

(2) جوزيف فان إس: للمسيحية وديانات العالم، تر/ السيد محمد لشاهد، في كتبه التوحيد والنبوة والقرآن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1994م، ط أولى، ص 36.

(**) بوهل (1850 - 1932م) مستشرق دنماركي، ولد في كونيهاجن بدأ الحياة الجامعية بدراسة اللاهوت فلم قبلها بدراسة اللغات الشرقية لا سيما العربية، جاعت دراسته حول الإسلام خاصة بالقرآن والنبى -ص- من آثاره، نقل أجزاء من القرآن إلى الدنماركية، كتب مقالات عديدة بدقرة المعارف الإسلامية، له كتاب حياة محمد 1903م، فنتشار الإسلام 1926م، لقرآن 1926م، العقوي: مصدر سابق، ط ثالثة، 844/2.

(3) إبراهيم عوض: دائرة المعارف الإسلامية، أضاليل وأباطيل: مكتبة البلد الأمين، القاهرة، 1988م، ط أولى، ص 16.

وبجسارة تنم عن الجهل والتعصب والتعنت والفوقية التي يتعامل بها المستشرقون يطالب "وات منتجمري" الإسلام بالاعتراف بأصله الكتابي فالجريمة عنده ثابتة والدعوى قائمة فيقول: "إن على الإسلام أن يقر بحقيقة أصله ذلك التاريخ للتراث الديني اليهودي والمسيحي"⁽¹⁾.

وينفرد بعضهم في طرح قضية الأخذ عن الديانات السابقة بقصرها على اليهودية فقط ويحددون المواضع التي كان الأخذ فيها واضحاً عندهم، وذلك كما ورد عن "لوث"^(*) Loth. O أن النبي "مدين بفكرة فواتح السور من مثل حم، طسم، والم.. لتأثير أجنبي، ويرجح أنه يهودي"⁽²⁾، "ولوث" يدل على جهله الفاضح عندما يقول بهذه التهمة، إذ أن ذلك جاءه من أن هذه السور التي بدأت بهذه الفواتح هي من السور المدنية التي يرى معظم المستشرقين أن لتأثير اليهود فيها دوراً كبيراً. وفي نسبة الأخذ عن اليهودية يحاول "كليمان هيار"^(**) Huart.cl أن يجعل من ذلك دليل صدق على رسالة محمد -ﷺ- وكأنها في حاجة إلى أدلته، وهو أسلوب انتهجه جيل من المستشرقين لإيقاع القارئ في مصائدهم التي نصبوها فيقول: "الحجة الرئيسية على صدق رسالته هي قصص الأنبياء العبرانيين الأقدمين... الملتقاه شفويًا من اليهود الذين كان يخالطهم"⁽³⁾.

(1) Watt.M.Watt. Islam and integration of society London 1961. p.293.

(*) لوث (1844 - 1881م) مستشرق ألماني تخرج بالعربية على فلاشر، في ليبزيغ نال الأستاذية برسالة عن ابن سعد، وعمل مدة في مكتبه المتحف البريطاني في لندن، من آثاره رسالة عن ابن سعد، والطبقات لابن سعد، وفهرس المخطوطات العربية في مكتبة ديوان الهند، الحقيقي: مصدر سابق، ط ثلاثة، 705/2.

(2) محمود حمدي زقروق: مرجع سابق، ص102.

(**) هيار كليمان (1854 - 1927م) مستشرق فرنسي، ولد في باريس وتخرج في مدرسة اللغات الشرقية، وصل إلى مترجم وأمين سر في وزارة الخارجية الفرنسية، انتدب لتمثيل الخارجية الفرنسية في مؤتمر المستشرقين (1905م) بالجزائر، و(1908م) يكونيهاجن، ألقى محاضرات في تفسير القرآن بالعربية الفصحى، نال عضوية المجمع العربي بدمشق، من آثاره لصلاة لقانونية في الإسلام، ووجه شبه بين القرآن وشعر أمية بن أبي الصلت وله إنتاج متعدد ومتنوع، الحقيقي: مصدر سابق، ط رابعة، 212/1.

(3) كليمان هيار من كتاب "Lalitterature Arabe" ترجمة: إبراهيم عوض في كتابه المستشرقون والقرآن، مصدر سابق، ص148.

وللخروج من معضلة عدم التطابق بين القصصين اليهودي والقرآني، حتى تكون التهم موجهة إلى القرآن ذات معنى فإنهم يجزمون بأن ما جاء في التوراة من قصص قد تعرض لتشويه في حقايقه عن الأنبياء، لأن النبي محمداً -ﷺ- في نظرهم، كان يشعر بأنه خير هؤلاء جميعاً حيث يدعى "جوتين" (*) Gitein.shomo " فيقول: "ولقد أتى محمد بقصص تكاد تطابق ما جاء في التوراة مع بعض التشويه لبعض الحقائق عن الأنبياء، وربما نتج عن شعوره بأنه خير هؤلاء جميعاً وخاتمهم" (1)، وفي أسلوب جديد يعيب "كايتاني" هذا الاعتماد على التاريخ اليهودي الذي مارسه الرسول -ﷺ- في نظره، ويحاول التلليل على أن الصحابة الذين جاعوا بعده قد اكتشفوا هذه العيوب وحاولوا أن يضيفوا ما من شأنه أن يصلحها، ويسد ثغراتها فيقول: "استطاع ابن عباس زمن الفتوحات الكبرى أن يفهم بوضوح تفوق الحضارة المسيحية، وأن يتعرف على العديد من العيوب والثغرات المخجلة للعقيدة الجديدة التي حاول محمد خلق أساس لها في تاريخ اليهود القديم، ولكنه لم يوفق بصورة تامة في ذلك، فتأهب ابن عباس لسد هذه الثغرة ودرء هذه العيوب" (2).

(*) جوتين شومو (1900م -) مستشرق من أصل مجري، يهودي عني بالمجتمع اليهودي في مصر والشام في العصور الوسطى هاجر إلى فلسطين وأقام بها مدرساً بمدرسة حيفا منذ 1923م ولمدة أربع سنوات ثم مدرساً بمعهد الدراسات الشرقية التابع للجامعة العبرية بالقدس، من آثاره: الصلاة في القرآن، واليمنيات، والإسرائيليات واليهود والعرب وكذلك شهر رمضان، دراسة عن جولد تمهيير بمناسبة ذكرى جولد تمهيير 1948م وغيرها، عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 211، العقيلي: مصدر سابق، ط 3/801.

- (1) محمود ماضي: الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي، مرجع سابق، ص 134.
(2) كاييتاني: مقامة كتاب حوليات الإسلام، تر/ محمد أحمد شلوف، من قضايا الفكر الإسلامي، كما يراها للمستشرقون، كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، ص 382.

وينفرد أيضاً بعض المستشرقين بقصر الأخذ عن المسيحية فقط، في إشارات إلى أن الإسلام يمثل مذهباً من المذاهب التي انشقت عنها، فيردد المستشرق "لويس جاردة" (*) Louis، Gardet ما ذهب إليه "يوحنا الدمشقي" (**) (ت749م - 132هـ) حين عدّ الإسلام مذهباً منشقاً عن الديانة الصحيحة، فهو بهذا المعنى ليس إلا زندقة خارجة عن المسيحية، أما النبي -ﷺ- فلم يكن مرسلأ بل مبتدعاً (pseudo-pro-etph)، جاء بكتاب مختلق ساعده فيه بعض الرهبان (1).

ويرجع المستشرق الأمريكي "واشنطن إرفنج" (***) Irving.w وسيلة الاقتباس عن المسيحية إلى حركة التبشير بالدين المسيحي، التي توسمت في نبي الإسلام محمد -ﷺ- الذكاء اللازم للقيام بهذه المهمة، والمكانة الاجتماعية المرموقة التي جعلته مؤهلاً لزرع المسيحية بمدينة مكة المهمة فيقول: "يبدو أن الراهب الحريص على التبشير بدينه قد توسم الخير في هذا الشاب الذكي، ابن أخي سادن الكعبة، ورأى أنه خير من يحمل بذور المسيحية إلى مكة، ومن الطبيعي أن يحرص هذا الراهب على أن يمنع ذلك الشاب... من اعتناق اليهودية" (2).

(*) لويس جاردة (1904م -) مستشرق فرنسي، تخرج بالفلسفة من جامعاتها، زار مصر ثلاث مرات، لقي محاضرات في المعهد اليابوي للدراسات العربية بروما وفي جامعات الرباط والجزائر، والقاهرة، وبيروت، كما زار العراق، وإيران وسوريا، اشترك في معظم المؤتمرات الاستشرافية، من آثاره: العقل والإيمان في الإسلام 1937م الإنسانية الإسلامية أمس واليوم معهد الآداب العربية تونس 1944م، الإنسانية الإسلامية والإنسانية المسيحية 1946م، والإسلام الحديث وتطوره 1949م، العقلي: مصدر سابق، ط 280/3.

(**) يوحنا الدمشقي: القديس (675م - 740م) لاهوتي سوري، حجة في أمور الدين، نشأ في بلاط الأمويين بدمشق، حيث كان يعمل أبوه الذي ورث عنه وظيفته، تنحى عن الوظيفة عام 726 م، ونزل ديراً في فلسطين، اشتهر بمؤلفاته اللاهوتية وأشهرها ينبوع الحكمة، وهو كتاب ذو شهرة كبيرة لدى اللاهوتيين ولا يزال حجة في الكنيسة الشرقية، الموسوعة العربية الميسرة: مصدر سابق، ص 1989.

(1) لويس جاردة: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر/ صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م، ط ثنية، 32/2.

(***) إرفنج واشنطن: مستشرق أمريكي معاصر من آثاره: سيرة النبي العربي، منقولة بخاتمة لقواعد الإسلام ومصدرها الدينية، العقلي: مصدر سابق، ط رابعة، 131/3.

(2) محمد قطب: المستشرقون والإسلام، ص 260.

ويوافق "فنسك" و"اشنطن إرفنج على" أن فكرة الرسل مبشرون كل منهم إلى شعب مختلف، ربما وصلت إلى محمد عن طريق قنوات مسيحية، حيث إن المسيحية تسعى للانتشار⁽¹⁾، ويمتدح "رودي بارت" علم الرسول ﷺ - بأثر المسيح وحياته بشكل واسع، ويعترف بمعرفته الكثيرة عن الميلاد، وعن مريم البتول في إشارة إيمانية لتأثير هذا على التعاليم التي جاء بها في القرآن الكريم فيقول: "كان محمد يعرف الكثير عن ميلاد عيسى وعن أمه مريم"⁽²⁾.

أما "كارل بروكلمان" فإنه يحصر الأخذ عن المسيحية في الشعائر الدينية في الصلاة المأخوذة في رأيه من زهاد النصارى⁽³⁾.

ويركز بعضهم على "ورقة بن نوفل" الذي يرون فيه أنه المسيحي الذي أدى دوره في نشر المسيحية بمكة، وأن محمداً ﷺ - قد كان أحد الذين وقعوا تحت تأثيره، وأن الاتصال به من قبل الرسول ﷺ - كان عن علم منه أنه يمتلك معرفة بكتب المسيحية المقدسة، حيث يورد "أميل درمنجام Dermengham, E"⁽⁴⁾ "أن محمداً التقى بورقة وأخذ عنه أصول دينه"⁽⁴⁾.

ومما يثير العجب انه لو كان محمداً صلى الله عليه وسلم قد أخذ عنه شيئاً من ذلك فلماذا سكت عنه عندما أعلن ذلك أمام الملأ من قريش؟! ولم لم ينسب الرسالة لنفسه وهو يعلم أنها شرف ما بعده شرف؟ ما كان لأحد أن يتنازل عن شيء قد يجعله ذائع الصيت لغيره أبداً.

(1) عبد الرحمن بدوي: الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص 93 .

(2) محمود حمدي زقزوق: مرجع سابق، ص 103.

(3) شوقي أبو خليل: مرجع سابق، ص 42 .

(*) أميل درمنجام: مدير مكتبة الجزائر، من آثاره: حياة محمد، باريس 1929م، نقله إلى العربية عادل زعير، محمد والسنة الإسلامية، باريس 1955م، سيرة الأولياء المسلمين في الجزائر، 1956م، ومن مباحثه: تقاليد شمالي أفريقيا، ذكريات الأمير عبد القادر، نشرة الدراسات العربية، 1949م، والجمعيات السرية في الجزائر، الحقيقي: مصدر سابق، طابعة، 348/1 .

(4) محمود ماضي: مرجع سابق، ص 117.

ويكمل "وات منتجمري" الدور ليربط ذلك بعلاقة خديجة رضي الله عنها بورقة هذا، ويخلق من هذه العلاقة الأسرية سبباً في اتصال النبي -ﷺ- به والأخذ عنه، فيذعي قائلاً "ولا شك أن خديجة قد وقعت تحت تأثيره، ويمكن أن يكون محمداً قد أخذ شيئاً من حماسته وآرائه"⁽¹⁾.

ويعمق "وات" فريته ليخلق سبباً للأخذ عن ورقة بن نوفل فيقول "ويبدو أن ورقة من بين الذين اتصل بهم محمد، لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة، ولا شك أن المقطع القرآني حين رده محمد قد نكره بما هو مدين به لورقة"⁽²⁾، بل يتجاوز كل الحقائق التاريخية التي تؤكد أن اللقاء بورقة هذا لم يكن سوى مرة عابرة كانت حديثاً حول ما رآه النبي -ﷺ- وما سمعه لعله يجد تفسيراً له، وقد كان رد ورقة واضحاً يدل على إجابة المستفسر أن هذا الناموس أي الوحي الإلهي الخاص لبعض عباده الذين اصطفاهم للرسالات فيقول "وات" متجاوزاً كل هذه الحقائق "من الأفضل الافتراض بأن محمداً كان قد عقد صلوات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر"⁽³⁾.

ب- التراث الجاهلي:

وتتوالى تصورات المستشرقين وتخيلاتهم للمصادر التي استقى منها محمد -ﷺ- قرآنه واستعار منها مادته، بعد أن صدمتهم حقيقة التعاليم القرآنية الخالدة، التي جاءت في كثير منها مخالفة لما في العهدين، أو ملغية لها، أو مصححة ومضيفة عليها، لما لحق بها من تحريف وتشويه في عقائدها، وأساسيات دعوتها، فحاولوا اختلاق مصادر أخرى، تدعم دعوتهم، وتؤيد فريتهم.

فجاءت فكرة الجاهلية المحيطة بالرسول -ﷺ- بتقاليدها وآدابها ووثيقها وأعرافها، مادة يمكن أن تكون معتمداً إضافياً استطاع نبي الإسلام أن يقتبس منها

(1) محمد في مكة: تر/ شعبان بركات، المطبعة العصرية، بيروت، دت، ص 74، 75.

(2) م:ن: ص 93.

(3) م:ن: ص 93.

قصرأته، فرأوا في سجج الآيات القرآنية سجج الكهان، ومن القاتلين بذلك "هامر بورجشتال * Hammerpurgstall" "إن سجج القرآن الشعري هو تصعيد لأسلوب الكهانة القديم"⁽¹⁾.

واتخذ بعضهم من النشاط الاقتصادي الذي يمارسه أهل مكة والممئل في التجارة بين مكة والشام، ومكة والحبشة تهمة الاقتباس لبعض التعبيرات واستخدامها في القرآن ويمئل "بوهل" من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوْكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّانِرِينَ﴾ "الجمعة: 11" فيقول "إن الطبيعي وقد كان محمد تاجراً وزوجاً لخديجة التاجرة، أن يظهر في القرآن الاهتمام بالتجارة والتعبيرات التجارية"⁽²⁾، ويتعامى عن رؤية تعبيرات قرآنية كثيرة عن الزراعة والصناعة بل وعلوم لم يصل إليها العلم بعد، فهل كانت هذه مرتبطة بمهنة الرسول ﷺ - أيضاً؟، ويواصل ربط القرآن بالجاهلية المحيطة به فيقول: كان يعتقد في الطيرة، وأنه أخذ من الطقوس الوثنية شعيرة الذبح"⁽³⁾.

ويشترك "بوهل" و"بورجشتال" في تهمة النبي ﷺ - بالأخذ عن الكهان العرب صفاتهم وتصرفاتهم بالقول "إن التزمّل والتدثر المشار إليهما في الآية الأولى من كل من سورتي "المزمل" و"المدثر" قد يكونان استعداداً للوحي على الطريقة القديمة عند الكهان العرب"⁽⁴⁾، وكذلك في القول بأن الوحي لم يكن شيئاً غير ما كان

(*) هامر بورجشتال (1774-1856م) مستشرق نمساوي ولد في جراتش، تخرج من مدرسة اللغات الشرقية، وتكلم العربية والفارسية والتركية ولم يبلغ العشرين، أوفد إلى الأستانة 1797م، وأرسل إلى إيران لتحقيق "المعجم العربي لتركى لفارسي" زار مصر وفسطين وسوريا ولبنان وإيران وأنشأ في فيينا مجمع العلوم وكان رئيسه حتى وفاته من آثاره تاريخ الأدب العربي في سبعة مجلدات كان مستنداً لبروكلمان في تاريخه للأدب العربية، لعقيقي: مصدر سابق، ط 2/627.

(1) عمر لطفي العالم: مرجع سابق، ص 33.

(2) إبراهيم عوض: دائرة المعارف الإسلامية الاستشرافية، أضاليل وأباطيل: مصدر سابق، ص 23.

(3) م.ن: ص 24.

(4) م.ن: ص 27.

عند الكهان، فالسجع هنا وهناك، وكذلك القسم بمظاهر الطبيعة⁽¹⁾، ويشارك "هنري ماسيه" سابقه في توجيه هذه التهمة للرسول ﷺ - فيقول: "ولكن محمداً في بدء رسالته تعرض كثيراً لتأثير الوثنية العربية التي كان ينبغي التخلص منها ونسق إنشاء القرآن ... كان هو الشكل للغة التي يستعملها الكهان"⁽²⁾.

وحول العقيدة السائدة في الآلهة الموجودة آنذاك في جزيرة العرب كالكالات والعزى ومناة يرسم "ماكدونالد" تصوره، ويؤكد أنها ملتزمة في القرآن في ربط معوج يدل على سوء نية القائل، وخطل المنهج المستخدم في ذلك فيقول: "إن العرب في الجاهلية كانوا يعتقدون أن آلهتهم بنات الله، والذي جاء في القرآن أنهم اعتقدوا بأن الملائكة بنات الله"⁽³⁾، وحول انتقال بعض الاعتقادات الجاهلية إلى الإسلام كالاعتقاد في الجن والطواف بالكعبة وذكر قصص عاد وثمود، حسب "إدوار مونت" ذلك دليلاً على اقتباس الرسول ﷺ - من هذا الاعتقاد الجاهلي وقال: "إليه يرجع الاعتقاد في الجن الصالحين منهم والأشرار، وتقديس الكعبة، والقصص المتعلقة بعاد وثمود"⁽⁴⁾.

وفي توزيع الأدوار بين المستشرقين، وحول الحديث عن العقائد والفرائض التي اقتبسها الرسول ﷺ - من العقائد الجاهلية في رأيهم يضيف "كارل بروكلمان" فريضة أخرى يرى أنها مقتبسة من العقائد التي وصلت عن طريق التبشير، فيقول "ولسنا نعرف إلى حد الآن ما إذا كان محمد قد اقتبس هذه الفريضة -الصيام- عن إحدى الفرق الغنوصية.

(1) إبراهيم عوض : مرجع سابق، ص 27.

(2) هنري ماسيه: الإسلام، ص 104.

(3) دائرة المعارف الإسلامية: تر: محمد ثابت الفندي وآخرين، القاهرة، 1933م، 585/2.

(4) إدوار مونت: مصدر سابق، ص 123.

أم عن المانيين (*) الذين نفذ مبشروهم إلى بلاد العرب أيضاً فقد كان لا يعرف شيئاً... عن الحرانيين في العراق الذين كانوا يصومون كذلك في شهر آذار تمجيداً للقمر" (1).

ج- الأشعار والأساطير:

وتتوالى محاولات المستشرقين تباعاً حول المصادر التي استقى منها الإسلام تعاليمه في رأيهم وتتطور التخيلات والأوهام حتى لتدعوا إلى العجب والتندر يقودهم منهج غير ثابت، وتتكب عن الفهم والإدراك، وفي زعم لوجود مصدر جديد للقرآن يعقد المستشرق الفرنسي "كليمان هيار" عدة مقارنات بين شعر أمية بن أبي الصلت وبين آيات من القرآن الكريم، ويتخذ من التشابه الظاهري لبعض ألفاظ أمية الشعرية حول قصص الأنبياء وأخبار العرب عن عاد وثمود وصالح حكماً على أن القرآن قد اعتمد عليه مادة وشكلاً مما دعا المسلمين حسب استنتاجه الباطل إلى مقاومته فيقول: "إن استعانة النبي به في نظم القرآن حملت المسلمين على مقاومته ومحوه، ليستأثر القرآن بالجدّة، وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء" (2).

ويستند "ويلش" Fleisch.p.H** على ما ورد بالقرآن على لسان كفار قريش السذيين قالوا بأن القرآن أساطير كتبها بعض الأعاجم للرسول - ﷺ - أو أمليت عليه ليقول: "لم ينكر القرآن أن قوماً آخرين قد أعانوا محمداً على كتابة القرآن، وأن

(*) الثنوية أو المانوية: تطلق التسمية على فرقة دينية يزعم أصحابها أن النور والظلمة قديمان يتساويان في القدم، ويختلفان في الجوهر والطبع، والعقل والخير والمكان والأجناس والأبدان والأرواح، لما أسمى الثاني فيرتبط باسم زعيمها الفيلسوف الفارسي ماني بن فاتك الذي أسس فرقة هذه بعد المسيح عليه السلام ليكون مذهباً وسطاً بين المسيحية والمجوسية، للتوسع: انظر ممنوح لزويبي: الموسوعة الدينية الميسرة، دار الرشيد، بيروت، دت، ص 136.

(1) شوقي أبو خليل: كارل بروكلمان في الميزان: ص 34.

(2) لتهامي نقره: مناهج المستشرقين: ص 33.

(**) ويلش: مواليد 1904م، انضم إلى الرهبانية 1921م، كان أستاذاً لفتح اللغات لا سيما العربية، بمعهد الآداب الشرقية ببيروت، كما انتخب عضواً في عدة جمعيات علمية، من آثاره: المدخل إلى دراسة اللغات السامية، 1947م، وعدة مقالات في دائرة المعارف الإسلامية في طبعها الجديدة، العقبي: مصدر سابق، ط 4، ص 308.

القرآن من أساطير الأولين طلب محمد كتابتها أو امتساخها فكانت تملى عليه أول النهار وآخره⁽¹⁾.

فهم يرددون شبهة ساقها الكفار من قبل، وحكاها عنهم القرآن في قوله تعالى:

﴿وَقَالُوا أُسَاطِيرَ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ "الفرقان: 5"

وينسف "هاملتون جب" ما يعتقد المسلمون في قرآنهم وقدمية ما جاء به

جبريل عليه السلام عن ربه منزلاً على رسوله -ﷺ- حين يقول: "فليس القرآن حقيقة كلام الله، ولا موحى به من عنده، إنما هذا ما يتوهمه المسلمون -العرب الساميون- بماركب في طبيعتهم من سهولة تصديق مثل هذه الأوهام"⁽²⁾، وكان الساميين يعيشون على الوهم وليست لديهم القدرة على التفكير في الخلق والخالق، وهي نظرة جاءت بها الفوقية التي ينظر بها هؤلاء الغربيون إلى أجناس العالم.

ولعل كل هذه النظرات هي التي دعت المتأخرين من المستشرقين للقول بأن

محمدًا كان يجمع ما يتلى عليه من الأساطير والأسعار، ثم يعيد صياغتها، ثم يراجع ما يتلى عليه ثم يكتبه بعد ذلك على الصورة المعروفة الآن بقرآنه⁽³⁾.

تلك هي أهم المحاور التي أوردها المستشرقون حول المصدر الخارجي الذي

استقى الرسول -ﷺ- منها مادة القرآن في نظرهم وهي على اختلافها تصب في هدف واحد، الدعوة إلى بشرية القرآن وأن الرسول -ﷺ- ليس مرسلًا ولا موحى إليه، بل مؤلف يقتبس من هنا وهناك.

وحول هذا المصدر الذي رمى به المستشرقون القرآن ودعواهم بأنه لا يتسم

بالجدة في أغلبيه، فقد وجه لصاحب الرسالة مباشرة من كفار قريش يوم كان القرآن يتنزل عليه ويمكن الاستعانة بالرد عليهم بما أعدته الرواية الإسلامية لمثل هذه الاقتراءات، ونستخدم العقل الملزم للجميع في دفع شبهة الاقتباس أياً كان نوعها،

(1) محمد محمد أبو ليلة: مرجع سابق، ص 103.

(2) نقلاً عن محمد قطب: المستشرقون والإسلام، ص 178.

(3) محمد خليفة: الاستشراق والقرآن العظيم، تر/ مروان عبد الصبور شاهين، دار الاعتصام، القاهرة،

1994م، ط أولى، ص 41.

وننتهج الحوار ونطلب الدليل على ما افترؤا وقالوا حتى يمكن أن نقف سوياً على قاعدة صلبة تدفع التوهم وترد التخرص.

إن الاعتماد على بعض الألفاظ الواردة في القرآن واتخاذها دليلاً على تبعيته لمصادر تلك الألفاظ يهودية كانت أو نصرانية ليس دليلاً على عدم استقلالية القرآن. فقد أورد علماء المسلمين ردوداً عقلية ملزمة لكل المتحدثين بهذه الفرية.

وقد جمع أبو عبيد بن سلام "ت 224هـ - 839م" الآراء الواردة حول هذه الألفاظ التي يبدو أن فيها تعارضاً في الأقوال بين الفقهاء، وجاء فيها بقول راجح أرى أنه عين الصواب إذ قال: "هذه الألفاظ المتشابهة بين القرآن واللغات الأجنبية، هي في حقيقة الأمر أجنبية كما يقول الفقهاء، لكنها وصلت إلى العرب الذين عربوها وهضموها في لغتهم حتى أصبحت ألفاظاً عربية، وعندما نزل القرآن كانت هذه الألفاظ قد دخلت في لغة العرب"⁽¹⁾، وهو بهذا الرأي يصل إلى خلاصة الجمع بين جميع الآراء حول هذا الموضوع، إذ يتفق مع ما تشهد اللغات من تطور وتداخل ومعايشة للواقع، ولعل ما نعيشه اليوم من لغات متفرعة عن اللاتينية وانتقال كلمات عربية الأصل إليها حتى أصبحت جزءاً منها هو دليل حي على سلامة هذا القول ووجاهته.

كما أن بعض هذه الألفاظ من استعمالات اللغة السامية الأم التي تفرعت عنها اللغات الأرامية والسريانية والعبرية، والكلدانية، والعربية، فما المانع من تداول بعض هذه الألفاظ بين اللغات الفرعية ما دامت الأم واحدة والمنبع متحدًا؟.

ولدفع توهم تبعية القرآن لتعاليم اليهودية والمسيحية فإنه يلزم البحث في دوافع هذه الأقوال والتفحص لدعواهم ويظهر أنهم اجتمعوا على رفض الإقرار بالوهية مصدر القرآن، وأن ظاهرة الوحي، يجب أن تخضع للدراسة الفكرية البشرية، وهو ما يفرقهم عن النظرة الإسلامية للوحي مما جعل أحكامهم تعجز عجزاً بيناً في الوصول إلى الحقيقة لمبناها الباطل وللمنهج العاجز، يقول عبد المنعم

(1) لـزركنسى : البرهان في علوم القرآن، تحق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت،

1972م ، ط ثالثة ، 290/1 .

فؤاد "إن فرية أن القرآن من عمل محمد -ﷺ- ليست غريبة علينا، وإن طالعنا بها هؤلاء المستشرقون، فقد عورض بها محمد -ﷺ- أول جهره بالدعوة، وقد تكفل آنذاك القرآن نفسه ليرد فريتهم عليهم، فلا دليل عليها، لكن الأمر الغريب أنها مكررة مرة أخرى من قوم ادعوا أن المنهج العلمي هو الذي دلهم على ذلك، وأن الموضوعية هي التي دفعتهم إلى مثل هذه الأقوال"⁽¹⁾.

فكلام المستشرقين، في معظمه من القياسات الفاسدة في ذاتها:

فلأن صاحب هذا القرآن الذي يتهمونه بالأخذ والاعتباس قد صدر عنه الكلام المنسوب إلى الله تعالى، والكلام المنسوب إلى نفسه، فهلا جعل كل أقواله من كلام الله تعالى لو كان الأمر كما يهجم به ذلك الوهم؟ وهي دعوى مبنية على افتراض باطل وهو تجويز أنه -ﷺ- في سبيل الوصول إلى غايته لا يهمه أن يعبر إليها على قنطرة من الكذب والتّمويه، وهو أمر مردود بواقع التاريخ، فإن من تتبع سيرته -ﷺ-، في حركاته وسكناته، في عباراته وإشاراته في رضاه و غضبه... لا يشك في أنه كان أبعد الناس عن المواربة والمداهنة وأن سره وعلانيته كانا سواء في دقة الصدق، وصرامة الحق في جليل الشؤون وحقيقتها، وأن ذلك أخص شمائله، وأظهر صفاته، قبل النبوة وبعدها كما شهد ويشهد به أصدقاؤه وأعداؤه إلى يومنا هذا⁽²⁾.

وحقائق السيرة والتاريخ تأبى أن يكون للدعاوي التي يثيرها المستشرقون أي سند يدعمها، إن "جميع سبل البحث التي وقعت تحت أيدينا وناقشناها ثبت ضعفها وعدم قدرتها على تقديم أي احتمال طبيعي أتاح له -ﷺ- فرصة الاتصال بالحقائق المقدسة، رغم الجهد الذي نبذله لتضخيم معلوماته السمعية ومعارف بيئته، فإنه يتعذر علينا اعتبارها تفسيراً كافياً لهذا البناء الشامخ من العلوم الواسعة والمفصلة

(1) من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 2001م،

ط أولى، ص 120.

(2) محمد عبد الله دراز: لنبا العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار القلم، الكويت، (1404/1984م)،

ص 22-23.

التي يقدمها لنا القرآن الكريم في مجال الدين والتاريخ والأخلاق والقانون والكون⁽¹⁾.

وليس أدل على أن ما جاء به الإسلام هو الحق من أن بعض الذين عرفوه لم ينصاعوا لأفكار قومهم من اليهود والنصارى حين دعاهم الرسول ﷺ - أول مرة - "إسلامهم حجة قائمة على صدق ما جاء به الوحي الإلهي، ولو تبين لهم أنه يتلذذ في خفاء لينتقى عنهم ما كان يدعو إليه لأنفضوا من حوله ولعادوا إلى دينهم، ولم تكن لهم تلك المنزلة الرفيعة في الدعوة إلى الإسلام والنوذ عنه والإخلاص للرسول⁽²⁾".

ومن الواضح أن علاقة القرآن بالعهدين القديم والجديد ليست علاقة التبعية الاقتباسية التي يريد الاستشراق أن يرسخها في عقول الغربيين، وفي عقول بعض أتباع الإسلام المنبهرين، إنما هي علاقة تصديق، كما أن المسيحية جاءت مصدقة ومؤيدة للتوراة قال تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآيَاتِنَا الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَنُورٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ "المائدة: 46"، وهي سنة الله في رسله ورسالاته اللاحق منهم يصدق السابق ويدعم رسالته ومن هنا جاء قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ "المائدة: 48"، فمصدقاً لما بين يديه "من الكتاب" جنس الكتب المنزلة⁽³⁾، لأن القرآن مصدق لجميع كتب الله ومعنى تصديقه لها موافقتها في التوحيد والعبادة، ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ شاهداً بالصحة والثبات، أي أن أمانة القرآن أن ما أخبر به عن الكتب إن كان موافقاً للقرآن يجب التصديق به وإفلا، كما أنها علاقة تصحيح، "لما طرأ على

(1) محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن الكريم، تر/ محمد عبد العظيم علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 1990م، ص 165.

(2) التهامي نكرة: مرجع سابق، ص 35.

(3) عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي: تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دكت، 1/286، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي للجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، 210/6.

التوراة والإنجيل من تحريف وتغيير وإضافات وحشو وتعديل في بعض الأحكام الواردة بهما، إذ أعلن -ﷺ- أنه جاء يحل للناس كل الطيبات ويحرم عليهم كل الخبائث ويضع عنهم إصرهم وإغلال التي كانت عليهم⁽¹⁾.

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَبْعُونَ الرُّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ "الأعراف: 157" فالإسلام بذا كان ضرورة لتصحيح ما طرأ على الديانتين من تغيير وتحريف مشين في أمهات العقائد، فالاختلاف بين ما جاء به فيها كان بينا ويمكن أن نجمله في:

أولاً: أن القرآن كانت الوجدانية الخالصة دعوته لا تجسيم ولا تشبيه فيها وكان التصديق بجميع رسل الله إلى الأرض عقيدته الثانية لا فرق ولا تفریق، كما أنه انفراد فيما يخص العبادات بشرائع منظمة للمعاملات والعبادات مما لا نظير له في الديانتين السابقتين.

ثانياً: أن القرآن جاء مصححاً لمفاهيم سادت في الديانتين السابقتين قد خرجت بهما عن المعقول والمنطق، وذلك من مثل قوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ "المائدة: 18"، وقوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ "التوبة: 30"، وقوله: ﴿قَالُوا لَنْ نَمَسَّكَ الْكَلِمَةَ إِلَّا آيَاتًا مَعْدُودَاتٍ﴾ "آل عمران: 24"، وقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ "المائدة: 73"، وقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ "المائدة: 72"، فأين الأخذ هنا وهو يصحح ويعيب ما جاء فيهما من انحراف وتحريف؟

(1) نصري أحمد: آراء الاستشرق الفرنسي في القرآن في القرنين لتاسع عشر والعشرين دراسة نقدية، جامعة الإسكندرية، كلية الأدب، غير منشورة، ص 90.

ثالثاً: إن من أنزل عليه القرآن ومن أتهم بأنه قد اقتبس من مصادر خارجة عنه قد جاهر بالدعوة ولم يتوقف عن نشرها، حتى إن أعظم قوتين في ذلك الزمان لم تثته عن عزمه بل إنه سيراً الرسل لمخاطبتهم بالإسلام يدعوهم إليه، فلو كان هذا منشقاً عن الكنيسة كما اتهموه، أو مستفيداً من اليهود كما زعموا لما كان في دعوته اتباع هذه الممالك معنى يستحق منه من العناية أن يجهز له الرسل، بل يجهز له بعد ذلك الجيوش ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ "المائدة: 67" إن هذا وأيم الله ضمان لا يملكه بشر (1)، ولعل ما يجب أن يؤخذ في الحسبان عند كل مقارنة بين الإسلام والأديان الأخرى هو النظر في الأصل والمنبع الذي جاءت منه "قالمقياس لهذه الأديان جميعاً لا بد أن يكون مقياساً واحداً، لأن مصدرها واحد، وهذا المقياس لن يكون ذلك المقياس الذي يريد أن يطبقه المستشرقون على علاقة الأديان بعضها ببعض أو هو مقياس التأثير والتأثر، كما أن الأمر يدور حول شيء إنساني يخضع لهذا المقياس الإنساني" (2).

والمستشرقون وهم يتهمون القرآن بالافتقار لعلمون أن تهتمهم باطلية، لأنهم يعرفون تمام المعرفة أن كتبهم محرفه، ولا يمكن الاعتماد عليها "أما التحريف فقد عاب سبحانه عليهم في غير موضع من كتابه، وكذلك لي اللسان بالكتاب... وهذه الأمور إنما ارتكبوها لأغراض دعوتهم إلى ذلك" (3)، ولعل إيراد مثال عما جاء في سفر التكوين يعد كافياً عن التحريف المثمين الذي لحق بالعهد القديم ففي سفر التكوين يرد عن النبي لوط عليه السلام، تنفر منه الأسماع، وتقصع منه الأبدان ولا يمكن أن يشكل مادة للقرآن الكريم.

(1) محمد عبدالله دراز : نبياً العظيم، ص 45 .

(2) محمود حمدي زقزوق: ص 141.

(3) ابن قيم الجوزية: هدية الحباري في الرد على اليهود والنصارى: مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ديت، ص 148.

فقد جاء فيه أن ابنتيه سقتاه خمراً حتى غاب واضطجعتا كل منهما معه في ليلة لتحمل منه فحملت كل منهما من أبيها وهو لا يعلم باضطجاعها ولا بقيامها⁽¹⁾، فكيف يكون مثل هذا الكلام مصدراً للقرآن الكريم؟

ربما يحسم أمر استحالة اعتماد القرآن على العهدين القديم والجديد أن الجزيرة العربية لم تعرف ترجمة عربية لهما حتى القرن التاسع الميلادي أو العاشر منه وهو ما تؤكد المصادر المحققة لذلك، "إنه لم تظهر الحاجة إلى ترجمات الكتاب المقدس، ولم يحتج لإنجيل باللغة العربية إلا في القرنين التاسع والعاشر الميلادي⁽²⁾، ولم يزد ما لدى اليهود والمسيحيين في جزيرة العرب عن بعض الصحف التي نسبوها للتوراة والإنجيل، كما أن حال اليهود والمسيحيين الذين يسكنون الجزيرة في ذلك الوقت لا يفترق عن العرب مما أمكن وصفهم "بأنهم بدو عوام مثل بدو العرب أنفسهم، وكانوا لا يعرفون عن دينهم وكتابهم إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب"⁽³⁾.

ولقد واجه مشركو مكة محمداً -ﷺ- بكل ما عرفوا في جزيرةهم من سحر وشعر وكهانته وأساطير لكنهم لم يقولوا ولو مرة أنه أخذ عن اليهودية والمسيحية عندما قالوا "إنما يعلمه بشر" مما يدل على أن الديانتين لم يكن لهما أثر في تلك الربوع إلا ما كان لدى بعض العوام مما لا أثر له.

وما يدعيه المستشرقون اليوم من علاقة بين القرآن وكتب العهدين في شكل التأثير والتأثير إنما هو ناتج اتباع أكثرهم للمنهج الصناعي المحبوك الذي زودتهم به الأفكار اللاهوتية التي صنعتها الكنيسة، وهو قاصر عن فهم طبيعة الأديان ومحاولة وضعها في صعيد واحد، مع اتجاهات الإنسان الفكرية، إذ التشابه بين الأديان الذي أغرى هؤلاء للقول بما قالوا إنما هو طبيعة التلاحم بين السابق واللاحق وليس أثراً وتأثراً كما توهموا؛ لأن الأديان جميعها عائدة إلى مشكاة واحدة، يرجع إليها كل

(1) انظر: العهد القديم، دار الكتاب المقدس، مصر، 2001م، الإصدار الثالث، تكوين، أصحاح، 31/3، ط أولى، ص20.

(2) محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن، ص141.

(3) ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص487.

الرسائل والرسالات واحدة في مضمونها العام، وإن جاءت الأحكام فيها مختلفة من أمة إلى أمة، فالتطويع للنصوص لخدمة المعتقد أدى إلى تفريط في المنهج، ولعل ذلك ما أوقع بعضهم في أخطاء تاريخية فادحة، كمن اتهم النبي -ﷺ- بأنه قد أخذ فواتح السور من اليهود خاصة وفاته "أن هذه السور مكية وهي سبع وعشرون ولا تكاد توجد سورة⁽¹⁾ مدنية بهذه الفواتح سوى البقرة وآل عمران"، ومع ذلك وقع فيما وقع وأدعى أنه التأثير اليهودي فكيف حصل هذا التأثير اليهودي؟ إن المنهج المستخدم خطأ أدى إلى نتائج مشينه تحط من قدر الآتين بها، كما فاتته أن يدلنا على مكان وجودها عند اليهود وهو ما أدى بهم أيضاً للقول بتأثير القصص التوراتي في القرآن وهم يعلمون أن كل ما جاء في القرآن بشأنها تكذيب وإنكار مما يقطع بألوهية النص القرآني، فلو أن محمداً -ﷺ- أخذ منهم لما خطأهم في بعض ما ذكر في كتبهم حتى لا يفتح عليهم باب معارضته، إذ لا يليق بالعاقل أن يقدم على فعل يمنعه من مطلوبه، ويبطل مقصوده من غير فائدة⁽²⁾.

وفاتهم أيضاً أن في القرآن من القصص ما لا وجود له في كتبهم المقدسة من مثل قصة هود وصالح، وشعيب، وأن المتشابه منه مثل قصة إبراهيم وموسى وإيمان امرأة فرعون، وسليمان، وعيسى فيه من التفصيل ما ليس في التوراة كما فساتهم أن القرآن لو جاء خلواً من قصص الأمم البائدة أو قصص الأنبياء السابقين مع أقوامهم، لقالوا إن هذا الكتاب من تأليفك يا محمد؛ لأنه لم يثر إلى النبيين السابقين، وما كان من أممهم⁽³⁾.

ولم تكن المسيحية التي أدعى بعض المستشرقين الأخذ عنها بأحسن حال من اليهودية إذ أن عقيدة التثليث، وعقيدة الصلب قد عجز العرب عن فهمها وتصديقها، وأن تعاليمها حول الدار الآخرة كانت منكراً من العرب في الجاهلية، وما كانت تعانيه من انقسام وتطاحن بين أتباعها حداً بالعرب إلى نبذ ما بشرت به، وجعلها بين

(1) للتلامي نقرة: مرجع سابق، ص 23.

(2) ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن خلدون، الإسكندرية سنة 2000م، ص 57/1.

(3) محمود ماضي: الوحي القرآني من المنظور الاستشراقي، ص 141.

طرد لا جنب، وهو ما أكده المستشرقون أنفسهم في بعض لحظات المعرفة لم تستطع المسيحية بما فيها من تقاليد وعقيدة التثليث، وعقيدة صلب المسيح، أن تجذب انتباه العرب وأفكارهم⁽¹⁾.

فكيف يكون القرآن مقتبساً من المسيحية، وهو الذي جاء يصحح مفاهيمها وينفي عقيدتها من الأساس؟ وهو الذي أثبت للمسيح المعجزات الحقيقية، بل وجوده أصلاً ولولاه لكان المسيح ذاته لا يزيد عن كونه أسطورة، وهو وحده كاف على نبوة محمد ﷺ - وكون القرآن من عند الله، لأنه يستحيل أن يُشيد بالمسيح ويرفعه إلى مصاف الأنبياء الكبار وهو من المعارضة الخطيرة في تصور النصارى⁽²⁾، وما بحيرى الذي يتهمون الرسول ﷺ - بالأخذ عنه إلا راهب في دير قد يكون مطلعاً على كتب النصارى، ويعرف من خلالها أمارات النبوة والبشارة من بعد عيسى، وكونه قد باح ببعضها لعم محمد ﷺ - أثناء رحلته للتجارة بالشام لا يدل عاقل على ما قالوا، بل يؤكد من جانب صحة نبوة محمد ﷺ -، كما أن ذلك اللقاء لا يصلح أن يكون درساً في المسيحية يستفيد به نبي الإسلام حتى يبلغ سن الأربعين، ويشكل منه دعوة الإسلام العالمية، إذ كيف يتسنى لطفل لم يتجاوز تسع سنوات أو اثنتي عشرة سنة يلتقي برجل يتعلم منه لغته ثم يلقنه أصول عقيدته وديانته في بضع ساعات، لا يتصور ذلك عاقل من البشر أبداً⁽³⁾، وكيف سكت رفاق الرسول ﷺ - في رحلته هذه أن يعلنوا في مكة عندما جهر ﷺ - بدعوته أن هذه التعاليم ليست منه ولا هي وحي يوحى إليه إنما هي من بحيرى؟.

وحول اعتماد الرسول ﷺ - على أدب الجاهلية وأفكارها في تأليف القرآن كما يدعي المستشرقون فإن العقل والنقل يكذب مدعاهم، إذ جاء بالقرآن قوله تعالى:

(1) صلاح الدين خوزا بخش: حضارة العرب، تر/ وتحقيق: علي صن الخريوطي، دار الثقافة، بيروت، لبنان،

1971م، ص28.

(2) سعيد عليون: التنصير وموقفه من النهضة الحضارية لمعاصرة في الجزائر، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير

عبد القادر الطوم الإسلامية، كلية أصول الدين، 2001م، غير منشورة، ص522.

(3) عبد الووود شلبي: التروير المقس، دار الشروق، بيروت، لبنان، (1407/ 1986م)، ط ثانية، ص105.

﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ "يس: 69"، وأما ما أثاروه حول أخذه عن أمية بن أبي الصلت فإنه محض تخرص وافتراء، إذ كان يجب عليهم أن يضعوا أيديهم على مسرورقاته من شعر أمية، الذي لم يكن قد جفّ مداده بدلاً من أن يلجأوا إلى كل افتراض (1).

بل أين أمية هذا الذي يسرق محمد من شعره ولا يحرك ساكناً ولا يثور ضده ويفضحه؟ لماذا لم يدع أنه هو الذي علم محمداً -ﷺ- وما دام عنده هذا العلم لماذا لا يثبته لنفسه فيخلد به؟ (2).

وحول أن شعراء النصرانية هم من أوحوا بمثل هذا الشعر لأمية الذي تعلم الرسول -ﷺ- منه يقول: مالك بن نبي "إن الآباء اليسوعيون في مستهل القرن التاسع عشر قد قاموا بأبحاث مهمة جداً في هذا الموضوع لكي يحددوا مدى مساهمة (شعراء النصرانية في الجاهلية)، وقد انتهت أبحاثهم بمحصول أدبي عظيم ليس له من النصرانية إلا العنوان، وكان لهذا العمل العظيم نتيجة مفاجئة ذات مغزى هي أنه برهن على عكس ما كان يريد مؤلفوه" (3).

كيف يمكن للقرآن أن يكون معتمداً على الجاهلية وهو يقرع أحد ساداتها آنذاك الوليد بن المغيرة ويحكم عليه بحكم كان يمكن لو أن القرآن من صنع بشر أن يقوض دعوة النبي -ﷺ- إذ قال رب العزة في شأن الوليد: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقَ وَحِيدًا * وَجَعَلْتُ لَهُ مَا لَمْ مَدُّودًا * وَبَيْنَ شُهُودًا * وَمَهَّدْتُ لَهُ تَهَيْدًا * ثُمَّ طَعْتُ أَنْ أُرِيدَ * كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لَا كَاتِبًا عِنْدَكَ * سَأَرْهَقُهُ صُعُودًا * إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ * ثُمَّ عَبَسَ وَسَمَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَكَانَ لِمَا أَتَى مِنَ الْكَيْدِ إِذَا هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ * سَأُصْلِحُهُ سَمَرًا﴾ "المدثر: 11-26" فإن في هذا القول ما لا يستطيع بشر أن

(1) محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن، ص 142.

(2) سعيد عليون: مرجع سلفق، ص 572.

(3) الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ديت، ص 310.

يتجرأ عليه لأنه ليس مطلعاً على ما يأتي به الغد، أو على ما يتطور إليه فكر هذا الإنسان... ولنفرض أن الذي يقول ذلك الكلام بشر، فمن ذا الذي يستطيع أن يجزم بأن الوليد بن المغيرة لن يدخل الإسلام وقد دخله من كان أشد منه، إذ لو دخل في الإسلام لتحطم ما أورده القرآن في حقه وتحطمت بالتالي دعوة الرسول ﷺ - من أساسها... لا يمكن لأي إنسان أن يجزم بأن فلاناً يموت كافراً ويدخل النار⁽¹⁾.

وكذلك ما كان بحق أبي لهب من قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يُدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ سَيَصَلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ وأمرأته حمالة الحطب في جديها حبل من مسد⁽²⁾ "المسد: 1-6".

إذ أن هذه الآيات تدل وبشكل قاطع على صدق الرسول ﷺ - وأن القرآن من عند الله لا دخل لبشر فيه، إذ كيف يملك أحد من الناس أن يطلق هذا الوعيد ويسجله على نفسه وهو لا يدري أن أبا لهب هذا سيموت على الكفر أم لا؟

ما الذي يضمن أن أبا لهب لن ينهض به دافع التحدي حينما يسمع هذا الوعيد في حقه ويسلم حتى يثبت أن أخبار القرآن عنه ليس دقيقاً ولا صادقاً⁽³⁾، ولكن الواقع والتاريخ أثبتا أن أبا لهب قد تحقق في شأنه من أنه مات على الكفر ولم يسلم وهو ما يدل على صدق الرسالة والمرسل.

وينبيري بعض المستشرقين للرد على أضرابهم الذين اتهموا القرآن بالافتباس خاصة فيما يخص المنهج المتبع في التعامل مع الدراسات الإسلامية، وما يبدو فيه من فرق في التعامل معها مقارنة مع غيرها من الدراسات والمناهج المستخدمة في تعاليم وديانات ومذاهب أخرى، فويورد "ليوبولد" فايس Weiss, L "محمد أمد" ذلك

(1) انظر سعيد عليون: مرجع سابق، ص 553، عن محمد سعيد رمضان البوطي: من رواتع القرآن ص 156.

(2) م:ن: ص 554.

(*) ليوبولد فايس: مستشرق نمساوي الأصل، أشهر إسلامه وتسمى بمحمد أمد، أُنشأ بمعونة وليام بكتول الذي أسلم مثله، مجلة الثقافة الإسلامية في حيدر أباد لندن، 1927م، كتب فيها دراسات وفيرة معظمها في تصحيح المستشرقين عن الإسلام، من آثاره: ترجمة صحيح البخاري مع تعليق وفهرسة 1935م، وأصول الفقه الإسلامي، والطريق إلى مكة، والإسلام على مفترق الطرق المنقول إلى العربية على يد عمر فروخ، بيروت، 1946م، لعقيقي: مصدر سابق، ط ثلاثة، 642/2.

الفرق في التعامل فيقول: "قد لا تقبل أوروبا تعاليم الفلسفة البوذية أو الهندوكية، ولكنها تحتفظ دائماً فيما يتعلق بهاذين المذهبين بموقف عقلي متزن ومبني على التفكير، إلا أنها حالماً تتجه إلى الإسلام يخلل التوازن، ويأخذ الميل العاطفي بالتسرب، حتى إن أبرز المستشرقين الأوربيين جعلوا أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام"⁽¹⁾.

ويكشف عن نظرته للإسلام فيقول: "ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو أن الإسلام لا يمكن أن يعالج على أنه موضوع بحث في البحث العلمي، بل إنه منهم يقف أمام قضائه.. وعلى الجملة فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع دواوين التفتيش"⁽²⁾.

ويعيب "هانس كونج" Hans kung على المستشرقين الكيل بمكيالين فيما يخص المصدرية التي جاءت منها الأديان السابقة للإسلام والإسلام ذاته فيقول: "كل من ينظر في التوراة والكتاب المقدس يجد أنهم جاءوا من منبع واحد خاصة التوراة والقرآن... ليس إذا الاعتراف بأنبياء إسرائيل وإنكار نبوة محمد حكماً جدلياً خاطئاً"⁽³⁾.

ويرى "موريس بوكاي" أن أحكام المستشرقين الصادرة ضد الإسلام ونييه والقول بالافتباس، وإقراره، هو من قبيل الأحكام التي تصدر دون محاكمة الخصم، وإعطائه فرصة الدفاع عن نفسه ليرد التهم الموجهة إليه فيقول: "هكذا في الغرب

(1) محمد قطب: المستشرقون والإسلام، ص 9.

(2) م.ن: ص 9.

(*) هانس كونج (1928 -) مولود في سويسرة، التحق بالجامعة ليايوية بروما، ودرس فيها الفلسفة والعلوم اللاهوتية، نصب قسيساً بالكنيسة الكاثوليكية، غادر روما عام 1955م، ليلتحق بالمسريون بباريس، تحصل على الدكتوراه عام 1957م، سحب الكنيسة اعترافها به كأمستاذ لتمثيل الكنيسة، وألغت كرمي الأستاذية الخاص به، وذلك لتصريحته برفض الاعتراف بعصمة البابا من الخطأ، من آثاره: هل الله موجود 1978م، 24 مسألة حول وجود الله 1979م وغيرها، السيد محمد الشاهد: حول المسيحية والإسلام، ص 12.

(3) هانس كونج وآخرون: المسيحية وديانات العالم، ترجمة/ السيد محمد الشاهد، دار بير، ميونخ، 1984م،

يحكم على محمد -ﷺ- في غالب الأحيان، يزعمون أن لم يفعل أكثر من أن نقل التوراة والإنجيل وذلك حكم بلا محاكمة⁽¹⁾.

ثانياً: المصادر الداخلية:

أ- الصرع:

كأن المصادر الخارجية التي سبق نكرها لم تكن كافية في نظر بعض المستشرقين لتأدية الهدف الذي يسرون نحوه، فكان أن توجه بعضهم لمصادر أخرى عليها تساعد على تمام فكرتهم وتسد دعواهم، فداء الصرع في رأيهم كان سبباً في تأليف القرآن يقول "تولدكه": "إن سبب الوحي النازل على محمد والدعوى التي قام بها هو ما كان ينتابه من داء الصرع"⁽²⁾، وفي فهم خاطئ لحقيقة الوحي الإلهي يشارك "سان بدزو - San bdro" القول بذلك "المصدر الحقيقي للقرآن أن النبي كان مصروعاً، بمعنى أن الشياطين تسيطر عليه وتتحكم فيه"⁽³⁾.

ويشترك في ذلك "رودنسون" بقوله "لقد كان محمد يصرع ويصاب بنشج عنيف يجعله يغيب عن الواقع ويسمع أشياء لا يشعر بها الحاضرون معه، وبعد عودة الوعي إليه يقول إنه رأى الملك، وإن كلاماً أوحى به إليه"⁽⁴⁾، ثم يواصل شرح فكرته بالقول "هذا الكلام يصدر من داخل نفسه لا من مصدر خارجي عنه، ولقد استطاع محمد فيما بعد أن يجمع هذا الكلام ويصوغه في عبارات أدعى أنه القرآن الذي جاء من عند الله"⁽⁵⁾.

ويلجأ "رودنسون" إلى علم النفس ليساعده في تقرير دعواه ليقول: "إن علم النفس قد قرر أن بعض الناس تصدر عنهم أفعال غريبة، وتنتهي لهم رؤى خاصة،

(1) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، تر/ جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ص 149.

(2) شوقي أبو خليل: الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، ص 10.

(3) محمد خليفة: الاستشراق والقرآن العظيم، ص 41.

(4) محمد محمد أبو ليلة: محمد بين الحقيقة والافتراء، تمى لورد على مسكيم رودنسون، دار النشر للجامعات،

1999م، ط أولى، ص 114.

(5) من: ص 114.

ويتخيلون أصواتاً يسمعونها وكلمات يلتقطونها، صادرة من منطقة اللاوعي أو العقل الباطن، حتى هؤلاء المصابون بداء الهلوسة، يمكن أيضاً أن نحمل أقوالهم على الصدق، أعني صدق النية فيما يشعرون به⁽¹⁾.

ويشترك "بوهل" مع "رودنسون" في الاتكاء على علم النفس ويريد "أن علماء التحليل النفسي المحدثين يوافقونهم على رأيهم هذا، إن علينا بطبيعة الحال أن نترك لأولئك المحللين تحديد الطبيعة الدقيقة لحالته"⁽²⁾.

ب- الإبداع:

وفي اضطراب شديد وعدم استقرار على رأي يدعى "رودنسون" أن الملكة المبدعة التي امتلكها محمد - ﷺ - هي ملكة الشعراء الذين أبداعوا في أشعارهم، وهي التي جعلته يكتب القرآن الذي لا يختلف عن الشعر في رأيه حين قال "يمكن لأي عربي كتابته، وكفيه أن يلم بالملاحج الخارجية لتاريخ اليهود، وبالتقاليد الخاصة ببلاده، وأن يمتلك ملكة الشعر وخياله"⁽³⁾، وعلى هذا المذهب فإن كل العرب خاصة الشعراء منهم، يمكنهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن، ولا يعلم أن القرآن الكريم قد تحدى هؤلاء أن يأتوا بعشر سور مثله، ولما عجزوا تحداهم، بأن يأتوا بواحدة فما فعلوا أين هو من هذا الذي قام به القرآن آنذاك أم أنه لا يدري؟ أين الدراسة الموضوعية التي يدعيها هو وأمثاله؟ أليس من المنهج أن يكون الدارس لمسألة ما على دراية بما دار حولها أم أنه الاقتراء والتجني؟.

ويدعي "وات" أن الرغبة التي كانت تدفع محمد - ﷺ - هي التي جعلته يأتي بالقرآن أي إنتاج التفكير الرغبي *Wish full thinking* ويحاول أن يبرر هذه الدعوى بقوله "إن ما يبدو للإنسان ويخيل إليه أن شيئاً ما قادم له من خارج عقله، قد يكون فعلاً أتياً إليه من عقله الباطن"⁽⁴⁾.

(1) محمد محمد لبويله : محمد بين الحقيقة والاقتراء، مرجع سابق، ص 115.

(2) إبراهيم عوض: دائرة المعارف الإسلامية أضاليل وأباطيل، ص 28 .

(3) محمد خليفة: مرجع سابق، ص 46 .

(4) "وات منتجري وات" محمد في مكة، ص 82 .

وللدفاع عن فكرة التفكير الرغبي والتأليف المقصود للقرآن من قبل الرسول ﷺ - بصور "وات" المشاكل الاجتماعية والدينية التي كان الرسول ﷺ - يعيشها، وكذلك ما تعرض له من يتم، ويرى أن كل هذه كانت وراء رغبته وتفكيره ﷺ -، وهي التي دعت للبحث عن مخرج منها في شكل خلوته التي أدت إلى القرآن فيقول: "لا بد أن محمداً قد عرف منذ شبابه بعض المشاكل الاجتماعية والدينية في مكة، ولا شك أن وضعه كيتيم قد أطلعه على القلق السائد في المجتمع" (1)، ويستطرد ليقول: "وكان كل ما يحيط به يساعده على أن يوحي إليه بأن هذا الإصلاح يجب أن يكون أولاً إصلاحاً دينياً، ولهذا نراه يصبو إلى الخلوة للتفكير في الأمور الإلهية، ويقوم ببعض العبادات وربما كان ذلك للتكفير عن الخطايا" (2).

ويقوم "وات" بتحليل هذا النوع من التصور الذي يدعيه فيقول "ولا شك أننا أمام تعبير داخلي من النوع الفكري أكثر منه من النوع الخيالي، وربما لم يصحب ذلك أية رؤية ولو كانت فكرية" (3).

ومن الأدلة على أن ما يقول به "وات" وأمثاله من المستشرقين مجانِب للصواب ملاحظة التردد في آرائهم لعدم اعتمادها على برهان إذ يضطرب في تحليل فكرته السابقة فيقول "إن الوحي كان عندئذ كما يبدو من نوع التعبير الخيالي" (4)، وفي كتاب آخر له يصور جبريل عليه السلام بالخيال فيقول "وما كان الملك إلا خيالاً أدى إلى حضور تلك الموضوعات إلى رغبته" (5).

ويتفق "جوتين" مع "بل" حين يصور الوحي بأنه إهداء من الرسول ﷺ - سيراً على الرسائل والرسائل السابقين، وشعوراً منه ﷺ - بحاجة أهله إلى دين مثل الأقسام الآخرين، وليس اختياراً من العناية الإلهية فيقول "تستطيع أن نتصور أن

(1) وات منتجمي وات : مرجع سابق، ص 82 .

(2) م-ن: ص 82.

(3) م-ن: ص 98.

(4) م-ن: ص 100.

(5) Wat. The Islamic Revolution, the modrn. World. 1966, p.190.

منشأ إدعاء نظرية الوحي عند محمد، هو خواطره عن دوره الخاص في الإطار العام لهداية البشرية بطريقة رسل الله" (1).

ويبرهن على أن الرغبة التي كانت لدى محمد -ﷺ- وخواطره الباحثة عن الرسالة قد دُعمت بالتأمل الذي يرى أنه أقر في اعتقاده -ﷺ- أن الرسالة لا بد أن تنزل عليه دون غيره وأنها ستكون لأهله وبلغتهم لعلمه أن أصول الأديان واحدة، فيقول: "وفي أثناء تأمله في هذا الشأن استقر فيه الاعتقاد بأن رسالة الله لا بد أن تنزل عليه دون غيره يوماً من الأيام في نسخة عربية، وبطريقة الاستماع إلى المبشرين من مختلف الملل والطوائف أدرك أن أصول كل الأديان واحدة؛ لأنها منزلة من رب واحد" (2).

ومرحلة التأمل أو التفكير هذه التي جعلوها تسبق الوحي أو إخراج الرسول -ﷺ- للقرآن في نظرهم يقول بها أيضاً "رودي بارت" إذ يقرر أن الرسول -ﷺ- قد "فكر طويلاً في محتويات القرآن قبل أن يخرجها للناس" (3)، وبينما يقر بعض المستشرقين بالأمية لرسول الله -ﷺ- وهي حقيقة لا شك فيها فإنهم يستنتجون أن الثقافة التي يتمتع بها كانت تفوق المتعلمين للقراءة والكتابة، وأن هذا مسلم به لبعض العباقر والأدباء، في محاولة منهم لقلب المفاهيم ولبيلة الأفكار، إذ يلقي كل من "بل" و"وات" هذه التهمة فيريان "إن محمداً نعم كان أمياً حقاً، ولكنه متقف واسع الثقافة، بأحوال العالم من حوله، وعلماء التربية يقولون أنه ربما يوجد شخص متعلم لا يعرف القراءة والكتابة وهو على قدر عال من الثقافة، ويمتلك لديه ثروة هائلة من الأدوات والمأثورات الشعبية، بل إن الذي يقرأ ويكتب ربما يضيع على نفسه فرصة تحصيل مثل تلك الآثار العظيمة، وذلك لانشغاله بتعلم هذه الأشياء البسيطة" (4).

(1) محي الدين الألوائي: النبوة المحمدية ومفتريات الاستشراق، 1980م، ط أولى، ص 45.

(2) م.ن: ص 46.

(3) رمضان عبد التواب: العربية الفصحى والقرآن أمم العلمانية والاستشراق: مكتبة زهراء شرق، القاهرة،

1998م، ص 73.

(4) محمد محمد أبو ليلة: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ص 116.

والدليل على أن المستشرقين لا تهتمهم الحقيقة العلمية والبحث عنها بقدر ما يهمهم امتلاك دعاوى الخصام والتشكيك من قول هذين المستشرقين، وهما يحاولان الإلتواء بعد أن صدما بالحقيقة "وسواء كان محمد أمياً أم متعلماً، فإنه كان ولا شك متقفاً بثقافة عصره، وعلى المستوى الذي وصل إليه أهل مكة... إن مثل هذه النقطة المهمة ينبغي أن تستعمل في الحجاج والحوار مع المسلمين" (1).

ويجعل "أوار مونته" العبقريّة المحمدية على رأس ما يؤمن به من مصادر ساهمت في تكوين القرآن إذ يقول "وأخيراً المصدر الإسلامي الصرف وهو الأفكار الجديدة التي أضافتها عبقرية محمد" (2)، ويصيح "بوهل" رأي الأسلاف في اعتبار اللاوعي مصدراً من مصادر القرآن بالعلم فيقول: "من الناحية العلمية فإن الصوت الذي كان محمد يسمعه لم يكن شيئاً آخر غير ما كان قد سبق له سماعه من هنا، ثم طفا الآن من اللاوعي" (3).

وبلا دليل يربط "ردنسون" الرسول -ﷺ- بصورة الكهان العرب فيقول "إنه بلا شك ينتمي عضوياً ونفسياً إلى طائفة الكهنة، فلقد كان محمد مثلهم يتعرض لنوبات من الاحتياج العصبي مع الشعور بأنه يسمع ويرى أشياء بعيدة عن مدارك الآخرين" (4).

ولقد حاول بشيء من التمويه لفكرته أن يفرقه عن هؤلاء الكهنة الذين سلكه في جنسهم، فيميزه عليهم بما يتمتع به من قوة الشخصية، التي رأى أنها الفارق الوحيد فقال "ونظراً لأن محمداً كان يتميز عن سائر الكهان بقوة شخصيته بالإضافة إلى شعوره الدائم بالقلق، وعدم الرضا، فإنه تميز عليهم أيضاً بطريقة التفكير العميق في الأشياء" (5).

(1) محمد محمد أوليله : لقرآن الكريم من المنظور الإستشراقي، ص 116.

(2) إوار مونته: مصدر سابق، ص 123.

(3) إبراهيم عوض: دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية، أضاليل وأباطيل، ص 32.

(4) محمد محمد أبو ليلة: محمد بين الحقيقة والافتراء، ص 87.

(5) م-ن : ص 87.

وبعد عرض تلك الآراء التي ترجع الوحي إلى اضطراب نفس النبي ﷺ - أو إبداعاته المنبثقة من اللاوعي يمكن الرد بأن تعلقهم بهيئة النبي ﷺ - وقت نزول الوحي ليس إمارة على ما يدعون من الصرع، وإن تصيب العرق وكون جبينه ﷺ - يتفصد عرقاً، في اليوم الشديد البرد (1)، إنما هو راجع إلى ثقل القرآن الذي لو نزل على جبل لتصدع لولا عناية الله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا شِدِيدًا﴾ "المزمل: 5"، ﴿وَأَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ "الحشر: 21".

ثم إن المصروع ليس قادراً على التحكم في ذاته، فكيف يكون قادراً على تذكر كل هذا الكلام الذي نظر فيه أرباب الكلام والنظم البلغاء والحكماء ؟

فلم يستطيعوا تحديد وصف له، وعجزوا عن محاكاته ولو في سورة منه. إن القرآن الذي تصوره المستشرقون نتاج حالة من الصرع كانت تلم بالنبي ﷺ - جاء معجزاً من وجوه مختلفة بعضها كان خاصاً بالعرب الذين يعرفون لغته ويتذوقون بلاغته، وما كان حجة عليهم كان حجة على غيرهم "ما يخص العرب هو بديع نظمه، وعجيب تأليفه، وسموه في البلاغة إلى الحد الذي يعجز الخلق عن الاتيان بمثله، وإعجاز القرآن من هذا الوجه هو حجة على العرب لأنهم هم الذين يدركون هذا المعنى فيه" (2).

ولم يذكر لنا التاريخ أن مصروعاً قد جاء بحكم ماثورة فأرجاع القرآن إلى ظاهرة الصرع هي خروج عن دائرة البحث العلمي، ودليل قاطع أنها من هذيان الخصوم الذين لا يملكون برهاناً على ما يقولون .

وإن كان المشركون قد اتهموا النبي ﷺ - بالجنون فإنهم لم يستطيعوا إثبات حالة تدل على ذهاب عقله ولو مرة، أو أن به أننى مس في عقله، بل كان حكيماً رشيداً يحكمونه فيما شجر بينهم قبل مبعثه، لرجاحة عقله ونفاذ بصيرته.

(1) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت 3 . ت، باب كيف كان بدء الوحي 3/1 .

(2) محمد سعيد رمضان البوطي: من روائع القرآن، مكتبة القاربي، دمشق، 1977م، ص 152.

ويفسر محمد عبد الله دراز حالة الرسول ﷺ - عند نزول الوحي عليه التي صنع منها المستشرقون حالة من الصرع المرضي وعدوها مصدراً للقرآن بهذا المعنى فيقول "كلنا يعرف تلك الظاهرة العجيبة التي كانت تبدو على وجهه الكريم في كل مرة حين ينزل عليه القرآن... ثم لا يلبث أن تسري عنه تلك الشدة فإذا هو يتلو قرآناً جديداً محدثاً فمن شاء أن يبحث عن مصدر هذا القرآن فما هنا أقرب مظانه ففيها فليحصر الباحثون بحوثهم" (1).

ويفرق بينها وبين ما يدعيه المستشرقون فيقول "تري المباشرة التامة والمناقضة الكلية، وبين تلك الأعراض المرضية والنوبات العصبية التي تصفر فيها الوجوه، وتبرد الأطراف، وتصطك الأسنان وتتكشف العورات ويحتجب نور العقل ويخيم ظلام الجهل" (2)، إذ أن الظاهرة التي يتعرض لها الرسول الكريم "مبعث نمو في قوة البدن، وإشراق في اللون... وكانت إلى جانب ذلك مبعث نور لا ظلمة، ومصدر علم لا جهالة، بل كان يجيء منها من العلم والنور ما تخضع العقول لحكمته، وتتضاعف الأنوار عند طلوعه" (3).

وقد تولى بعض المستشرقين رد هذه التهمة على أضرابهم لعلمهم أنها من التخرصات التي لا تجوز عقلاً، وأن الواقع يكذبها إذ يقول "روم لاندو Rome landou" لا شك البتة في بطلان تلك الأكاذيب التي تزعم أن الآيات الموحاة وليدة نوبات من الصرع التي كانت تتناوب بين أونة وأخرى، إذ ليس في وسع المصاب بتلك النوبات أن يتلقى فيها نسقاً من الكلام له ما للقرآن من العمق وانتظام التركيب" (4).

(1) لنبا العظيم نظرات جديدة في القرآن: ص 70.

(2) م ن: ص 72.

(3) م ن: ص 72.

(4) عيسى محمود العقاد: الإسلام دعوة عالمية، ضمن المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974م،

ط أولى، المجلد السادس، ص 116.

كما استبعد "وليم موير" أن يكون المصروع قادراً على تذكر الحوادث التي كانت أثناء صرعه فقال: "إن نوبة الصرع تمنع المصروع من تذكر ما مر به أثناءها"⁽¹⁾.

وحول تهمة الإبداع الذاتي للرسول -ﷺ- التي أراد بعض المستشرقين أن يرجعوا إليها مصدرية القرآن الكريم، فإن محمد عبد الله دراز يستعرض الآيات الكريمة من قوله تعالى: ﴿بِأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ حَضَرْتُمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبِعِي مَرْضَاةَ أَمْرٍ وَأَجَلَ﴾ "التحرير: 1"، وقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَافِرِينَ﴾ "التوبة: 43"، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ "التوبة: 113"، وقوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ "الأنفال: 67"، وقوله تعالى: ﴿أَمَّا مَنْ اسْتَعْتَىٰ ﴿ فَأَن تَلْمِزْهُ عِتْمَةٌ ﴿ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكِيٰ ﴿ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ ﴿ وَمَوْجِئْتِي ﴿ فَأَن تَعْتَهُ تَلْمِزْهُ عِتْمَةٌ ﴿ عِيسَ: 5-10، ثم يتساءل فيقول: "أرأيت لو كانت هذه التشريعات المولمة صادرة عن وجدانه، معبرة عن ندمه ووخز ضميره حين بدا له خلاف ما فرط من رأيه، أكان يعلنها بهذا التهويل والتشنيع؟ ألم يكن في السكوت عنها ستر على نفسه، واستبقاء لحرمة أرائه؟"⁽²⁾.

ولو كان القرآن ملكاً لإبداع الرسول -ﷺ- ووفق إراداته "فكان لا يشاء يوماً أن يأتي بقران جديد إلا جاء به من هذا الطريق الذي اعتاده..... غير أنه كثيراً ما التمس الوحي في أمد أوقات الحاجة، وكان لا يظفر به إلا حين يشاء الله"⁽³⁾.
ولبيان خطئ المنهج الاستشراقي في مدارس القرآن الكريم يقول التهامي نقرة: لعل أول ما يبعث على التساؤل حول هذه الأفكار الرائجة في أوساط

(1) Sir willam muir, live of Mohammad. John grant, kedinburgh, 2-1912, p.14.

(2) انبأ العظيم : نظرات جديدة في القرآن ، ص 25 .

(3) من : ص 71 .

المستشرقين والغربيين عموماً أن القرآن والحديث لو كان مصدرهما واحداً فيم تفسر هذا الفرق الكبير والسبب الواسع في أسلوب العرض وطريقة الأداء ومنهج التعبير⁽¹⁾، كيف يمكن أن نفسر الفرق بين الخطابين عند الرسول -ﷺ- لماذا لم يدع ذلك لنفسه لو كان باحثاً عن مكانة اجتماعية أو سياسية كما يرمون؟ كيف يستطيع شخص واحد مهما كان بارعاً صناعاً أن ينطق بأسلوب من الكلام فيقول هذا قرآن من عند الله ثم ينطق بكلام آخر يختلف عنه في الأسلوب ويقول هذا حديث من كلامي؟

إن العقل البشري مهما أوتي من قوة فإنه لن يستطيع أن يفكر بطريقتين مختلفتين عن بعضهما... أليس الأسلوب معبراً عن شخصية صاحبه؟⁽²⁾.

ونقطة الخلاف التي تفرق الفكر الاستشراقي عن الفكر الإسلامي حول هذا الموضوع تكمن في النظرة التي يعالجون بها ظاهرة الوحي، فهي خارجة عن نفس النبي أم أنها داخله فيها؟ إذ يتوهمون أنها ظاهرة داخلية ويعجزون عن فهم أن يكون الرسول -ﷺ- الإنسان قادراً على رؤية الملائكة عياناً ويكلمهم جهاراً بل عجبوا أن يكون في الدنيا خلق لا يرونه بأعينهم، وصوت لا يسمعون به بأذانهم.

وإنه إن ساغ هذا في عصور الجاهلية الأولى، ما كان ليسوع اليوم، وقد ملئت الأرض بالآيات العلمية، التي تفسر لعقولنا تلك الحقائق الغيبية⁽³⁾، فالقرآن ليس فيضاً وجدانياً لأن النبوة اصطفاء واختيار وليست من الأعمال الكسبية إذ لو كانت كذلك وجهد النبي -ﷺ- نفسه لاستقبالها بالاختلاء كما يدعون لظهر عقب ذلك ما كانت تتطوي عليه نفسه الوثابة وفكرته الوقادة⁽⁴⁾.

وقد برهن أحد المستشرقين على إثبات نبوة محمد -ﷺ- وأنه ليس مصلحاً اجتماعياً، ولا مفكراً سياسياً كما أرادوا له فقال: "لقد كان محمد -ﷺ- نبياً لا

(1) مناهج المستشرقين: ص 32 .

(2) م:ن: ص 33 .

(3) محمد عبد الله دراز: لنبا العظيم، ص 74.

(4) محمد رشيد رضا: لوعي المحمدي، القاهرة، (1380 / 1960م)، ص 94 .

مصلحاً اجتماعياً، وأحدثت رسالته في المجتمع القائم آنذاك تغييرات أساسية، ما تزال آثارها ماثلة في المجتمع الإسلامي المعاصر" (1).

وتتوصل المستشرقة لورا فيثيارا، Veccia vaglieri (*) إلى حقيقة رقة أسلوب القرآن ومثاقته وتقول إنه "ينتقل من موضوع إلى موضوع من غير أن يفقد قوته، إننا نقع هنا على العمق والعذوبة معاً... فكيف يمكن أن يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محمد"؟ (2).

وتتبعه بعضهم من أمثال تور اندريه "Andrae.t" ** ورد على الطريقة التي سلكها بعضهم في البحث، واتباعهم منهج التحليل والتركيب لجوهر النبوة والوحي الذي لا يمكن أن يخضع لمثل هذه المناهج فقال: "الإسلام لا ينكر صلاته بالديانة اليهودية، أو المسيحية وعقيدة الحنفية وتقاليد العرب ولكن ذلك لا يعني أنه مجرد مجموعة من هذه العناصر" (3)، إلا أن أغلبهم ما زال يسير على النهج المعوج، وتأتي نتائجه على وفق ما رسمه وقرره مسبقاً، ودليل تعصبيهم أن من يشهد منهم شهادة صدق على ما جاء به الرسول ﷺ - يعرض نفسه للنزب والازدراء من طرف الغربيين عموماً ومن الكنائس خصوصاً ويمثل "رايسكه Reisk" *** نموذجاً لذلك إذ

(1) مارسيل بولزر: إسمانية الإسلام، تر/ عفيفي دمشقية، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1980م، ص 99.
(*) فيشيا فاليري: بحثة تصرفت إلى التاريخ الإسلامي قديماً وحديثاً، وإلى فقه العربية وأدبها، من آثارها: رحلة حاج عبر ليبيا في القرن السابع عشر، مجلة طرابلس، 1924م، وترجمة الشيخ أبي عبد الله الفاسي، مع مسرد بمصنفاته نفس المجلة 1924م، ووثيقة من الفاتكان عن الجزائر (1825-1830م) لشرق الحديث، 1930م، الدفاع عن الإسلام رومه، 1952م، دراسة اللغة العربية وقواعدها، 1971م، العقبي: مصدر سابق، ط رابعة، 466/1.

(2) دفاع عن الإسلام: تر/ منير البليكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1981م، ط خامسة، ص 56.
(**) نورد أندريه (1885-1947م) تخرج من لوبساله وسمى أستاذاً للعلوم الدينية في جامعة ستهولم 1927م، من آثاره: محمد حياته وعقيدته، (1930م) ستهولم، يقول عنها العقبي أنها دراسة في الكثير من الأصالة والمنطقية والجدة، العقبي: مصدر سابق، ط رابعة، 33/3.

(3) التهامي تفره: مرجع سابق، ص 36.
(***) رايسكه (1716-1774م) أول مستشرق ألماني جنير بالذكر في عصر مشغول عن العربية بالتوراة، تعلم العربية بدون معلم، من آثاره: مدخل إلى تاريخ الإسلام، ولام للدارسين على إيمانه، وله في التاريخ والأدب غير قليل، العقبي: مصدر سابق، ط 3، 692/2.

قال "إن ظهور محمد وانتصار دينه، هما من أحداث التاريخ التي لا يستطيع العقل الإنساني إدراك مداها... إن ذلك برهان على تدبير قوة إلهية"⁽¹⁾، يقول عنه "فوك" لقد كان متهماً عند اللاهوتيين بأنه حر التفكير، ولم يساهم في ادعائهم أن محمداً كان نبياً مزيفاً ودجالاً وأن ديانته محض أساطير"⁽²⁾.

فكانت أغلب دراساتهم لا تخرج عن الأحكام المسبقة فترك لأحدهم يصفها فيقول "و دون أن يتعبوا أنفسهم في دراساتهم هب الكتاب والشعراء والمرترقة من الغربيين وأخذوا يهاجمون العرب، فلم تكن مهاجمتهم إلا تهماً باطلة بل متناقضة"⁽³⁾، ويعترف بما لم يعترف به أغلبهم فيقول "لقد كان محمد ﷺ - يعد نفسه لتبليغ الوحي، وكان مبلغ حرصه أن يكون أميناً مصغياً أو سجلاً صادقاً للكلام القديم على شكل نبيوي لكلام الله الذي هو أم الكتاب، الكلام الذي تحفظه ملائكة كرام"⁽⁴⁾.

ودليل صدق على أن المناهج مصنوعة، فإن ما عدوه نتاجاً بشرياً مجموع من مصادر مختلفة في نظرهم، حينما وجدوه كتاباً واقعاً يعيش بين ملايين البشر، يشرع للبشرية ويقودها إلى شاطئ الأمان جهزوا أنفسهم لتهم جديدة، وبمبررات متجددة نالت من جمعه في كتاب موحد، وترتيبه سوراً وآيات حتى وصلوا إلى ما به من تعدد قراءات بل وتصور أداءات مختلفة من عندهم.

(1) جوهان فوك: تزيخ حركة الاستشراق ، ص 117.

(2) م-ن: ص 117.

(3) أميل درمنجام: حياة محمد، تر/ عادل زعبيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949م، ص 276 .

(4) م-ن: ص 276 .

جامعة الأمير

الفصل الثاني

جمع القرآن وترتيبه عند المستشرقين

القادر للعلوم الإسلامية

أولاً: جمع القرآن وتدوينه:

لقد كان لتقافة المستشرقين أثر بالغ في إصدار أحكامهم على القرآن الكريم من حيث جمعه وترتيبه، كما أن للمناهج التي توجهوا بها نتائج لا تتفق مع ما توصل إليه المسلمون في هذه القضية، والمنتبع لآراء المستشرقين يتبين أنها تمالات على الطعن في سلامة النص القرآني، تأثراً بما توصلت إليه الدراسات فيما يخص العهدين القديم والجديد، انتقاصاً من قيمة الحفظ في الصدور، وانتقاداً للمواد التي كان القرآن مدوناً فيها، من لخاف وعسب وأيم و أفتاب يقول: "أميل درمنجام" ولم تدون الكتب المقدسة على العموم إلا بعد تبليغها بزمن طويل، أي حين يكون حفظها قد ضعف، وتكون رواياتها قد كثرت، وهذا أمر القرآن الذي اختير له نص رسمي بعد النبي بسبعين سنة فأثلف ما سواه"⁽¹⁾.

فالنص القرآني في هذا الرأي لم يكن أحسن حالاً من الكتب السماوية السابقة، من حيث تدوينه وترتيبه، بل اعتراه ما اعترأها، وألحق بها قسراً وفق الإسقاط الذي يحاول أن يطبقه المستشرقون على الفكر الإسلامي كله.

1- جمع القرآن في عهد النبي ﷺ:

إن القرآن بهيئته التي بين أيدينا اليوم، هو النص المطابق لما أملاه الرسول ﷺ - على كنية الوحي، وقد ساعدت جملة من البديهيات على تدعيم الثقة، ودفعت الستوهم الذي قد يلقي به المشككون، حول جمع القرآن وتدوينه في حياته ﷺ - منها:

أولاً: إن نزول القرآن منجماً ساعد معاصريه على تعلم كل آية نزلت وكل سورة اكتملت، حفظاً في الصدور وتدويناً في السطور، وفق الوسائل المتاحة، والمواد المتوفرة، وقد تضافرت هاتان الوسيلتان، ليصل إلينا القرآن سليماً تاماً.

(1) حياة محمد: مرجع سابق، ص 285 .

ثانياً: حرصه صلى الله عليه وسلم على تلقيه وحفظه، وكتابته بأيدي نقات بمكة والمدينة على السواء.

ثالثاً: أن الحفظ عن ظهر غيب كان سمة عصر نزول القرآن، لا للقرآن فحسب، بل شمل كل ما يستوجب حفظه، فالعرب حفظت أشعار شعرائها، ولم يعدم أصحاب الرسول ﷺ، الذين التحقوا به، وأيدوه، هذه الوسيلة.

رابعاً: أن الكتبة لم يكونوا بقلة في الفترتين المكية والمدنية، ففي مكة وحدها يُروى أن " أول من كتب له بمكة من قريش عبد الله بن أبي سرح، ثم أرتد، ثم عاد إلى الإسلام يوم الفتح، وكتب له في الجملة الخلفاء الأربعة، والزبير بن العوام، وخالد وأبان ابنا سعيد بن العاص بن أمية، وحنظلة بن الربيع الأسدي، ومعيقب بن أبي فاطمة، وعبد الله بن الأرقم الزهري، وشرحبيل بن حسنة، وعبد الله بن أبي رواحه...⁽¹⁾، وكان أكثر هؤلاء هم الكتبة في المدينة زد عليهم من دخل في الإسلام من أول يوم وصل فيه رسول الله ﷺ -.

يقول محمد عبد الله دراز: " يذكر العلماء النقات أن عدد كتاب الوحي بلغ تسعة وعشرين كاتباً أشهرهم الخلفاء الخمسة "أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاوية" والزبير بن العوام وسعيد بن العاص وعمرو بن العاص وأبي بن كعب وزيد بن ثابت"⁽²⁾، وليس أدل على أن القرآن كان مكتوباً أولاً بأول منذ نزوله، من قصة إسلام عمر بن الخطاب فقد كان "راجعا إلى قراءته لآيات أول سورة طه، وجدها مكتوبة على ورقة كانت تحملها أخته"⁽³⁾.

(1) بسدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، عمدة القارئ، شرح صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن .

باب جمع القرآن ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، إدارة الطباعة المنيرية، 19/20 .

(2) منخل إلى القرآن الكريم: ص 34

(3) م: ص 35 .

ويصل عبد الصبور شاهين إلى أن عدد كتاب الوحي، أكثر من ذلك فقد نقل عن حنفي ناصف قوله "وقد بلغت عدة كتاب الوحي أتم إحصاء ثلاثة وأربعين كتاباً"⁽¹⁾.

خامساً: إن الرسول -ﷺ- يؤكد أنه في شهر رمضان من كل عام، يقوم بمراجعة عامة، وتلاوة الآيات التي نزل بها الوحي في حضور جبريل، إنه في العام الأخير، راجع عليه جبريل القرآن مرتين مما جعله -ﷺ- يستشعر قرب أجله.

فعن ابن عباس رضي الله عنه قال "كان رسول -ﷺ- أجود الناس بالخير، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان جبريل عليه السلام يلقاه كل ليلة في رمضان حتى ينسلخ، يعرض عليه -ﷺ- القرآن"⁽²⁾، وعن فاطمة رضي الله عنها قالت "أسر إلي النبي -ﷺ-، أن جبريل كان يعارضني بالقرآن مرة كل سنة وأنه عارضني العام مرتين، ولا أراه إلا حضور أجلى"⁽³⁾.

سادساً: إن كتبة الوحي الذين كلفوا بالتدوين للآيات، وبإشارة النبي -ﷺ- هم جميعاً قاموا بالجمع "فالجمع المراد هو التدوين في مجموع ما، ولا يجب أن يقصر على الحفظ في الصدور خاصة وأن لا دلالة لغوية عليه"⁽⁴⁾.

والفرق بين الجمع والتلاوة والحفظ واضح لا يحتاج إلى بيان، فما انتقل الرسول -ﷺ- إلى الرفيق الأعلى، إلا والقرآن كله مكتوب على العصب والخاف والرقاع والاكشاف، ومما يؤكد أن إرادة الجمع المتعارف عليه، هو تداول جمع القرآن على عهد رسول الله -ﷺ-، ما روي عن زيد بن ثابت، حيث قال: "كنا

(1) عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن، دار الاعتصام لقاهرة، (1418/ 1998) ص 110.

(2) لبخاري أبو عبد الله: صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن، 287/1.

(3) لبخاري: مصطفى الحلي، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض على النبي القرآن، 229/3.

(4) محمد حسين علي المسخير: تاريخ القرآن، لدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،

ط 1، ص 75.

حول رسول الله -ﷺ- نؤلف القرآن من الرقاع⁽¹⁾ ودلالة التأليف تعني الجمع والتدوين، وضم شيء إلى شيء ليصح أن يطلق عليه اسم التأليف⁽²⁾، وأن جامعي القرآن في عهد -ﷺ-، كانوا من الكثرة، بحيث ينتفي معها أي شك قد يدفع به الواهمون ورد عن قتادة قال : سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد رسول الله -ﷺ-؟ قال أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت وأبو زيد⁽³⁾.

وذكر في الفهرست أن "الجماع للقرآن على عهد النبي -ﷺ- هم : علي بن أبي طالب وسعد بن عبيد بن النعمان، وأبو الدرداء عويمر بن زيد، ومعاذ بن جبل بن أوس، و أبو زيد ثابت بن زيد وأبي بن كعب، وعبيد بن معاوية ، وزيد بن ثابت"⁽⁴⁾.

وتأكد الجمع عن غير هؤلاء "وقد جمع القرآن غيرهم من الصحابة، كمعاذ بن جبل، وأبي زيد، وسالم مولى أبي حذيفة، وعبد الله بن عمر، وعقبة بن عامر". وينقل محمد حسين الصغير أن الخوئي بعد دراسته وتبعه لروايات الجمع في كل من صحيح البخاري، ومسند أحمد، وكنز العمال، والإتقان، في اثنتين وعشرين رواية على اختلافها، "ثبت لديه جمع القرآن بعهد رسول الله -ﷺ-، واعتبر ما سوى هذا معارضا لكتاب الله، مخالفا لحكم العقل، ومناهضة صريحة للإجماع الذي عليه المسلمون كافة، بأن القرآن لا طريق لإثباته إلا التواتر"⁽⁵⁾، وفي مقابل ذلك فإن شيخ المستشرقين الألمان "تولدكه" الذي كان له في هذا الشأن بحث في رسالته التي

(1) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحق/ عصام فارس الحرستاني، دار الجليل، بيروت، (1998/1419)، ط أولى، 193/1.

(2) أبو شامة شهاب الدين عبد الرحمن إسماعيل : المرشد الوجيز، في علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحق/ طيار آنت قولاچ، دار صادر/ بيروت1975، ص 44.

(3) الزركشي : مصدر سابق، 241/1.

(4) ابن النديم: ضبط وشرح وتعليق وتقديم/ يوسف علي الطويل ، دار لكتب العلمية، بيروت، 2002 م ط2 ص 43- 44 .

(5) تلويح القرآن: مرجع سابق، ص 76 .

قدمها لنيل درجة الدكتوراه "أصل وتركيب سور القرآن" التي سميت فيما بعد "تاريخ القرآن" يقول: "إن النبي لم يكن لديه متسع من الوقت ليكتب ما يوحى إليه بل إنه لم يهتم بذلك خلال حياته"⁽¹⁾، ولم يكن الوقت فقط هو الذي منع الرسول -ﷺ- من كتابة الوحي خلال حياته، كما رأى "تولدكه" بل إن تأدية النص القرآني المنزل عليه -ﷺ-، لمهمته التي جاء من أجلها، أدى إلى عدم الاهتمام بجمعه وتكوينه كما يرى كل من "بالمر Edward. Henry palmer"^(*)، وبل "رسالات مبعثرة جاءت على مراحل طرحت في اللحظة التي رأى أنها قد أدت غرضها"⁽²⁾، في إشارة إيحائية إلى أن القرآن جاء لفترة محدودة زمانا ومكانا، كأى عمل إصلاحي أو سياسي، ويصل الفك بالمستشرقين إلى أن القرآن الذي بين أيدينا ليس هو القرآن الموحى به إلى الرسول -ﷺ-، بل إنه لا يزيد على رؤى قصيرة، ووصايا وأمثال، وقصص، على غرار العهدين القديم والجديد، تشكل القوانين الدينية للإسلام، وأن نية الرسول -ﷺ-، كانت تسير لتنظيم هذه واختصارها وتهذيبها، لو امتد به الزمان، ولم يلتحق بربه بهذا يقول "جوستاف فون جرنبوم Grunebaum G.E. von"^(**) في كتابه حضارة الإسلام "فالكتاب على ما هو عليه اليوم بين أيدينا ليس هو الكتاب كما أبلغنا إياه محمد، بل الواقع أن كتابا بأكمله لم يوح إليه قط، بل كانت توحى إليه رؤى قصيرة، ووصايا، وأمثال، وقصص ذات مغزى، أو أحاديث في أصول

(1) محمد خليفة: الاستشراق والقرآن العظيم، ص 84.

(*) بالمر: (1840-1882م) مستشرق إنجليزي من أوقات الاستعمار الإنجليزي تلقى دروساً في العربية إلى جانب اللغتين الفارسية والأوردية، سافر إلى لبنان وسوريا وتركيا إضافة إلى عمله بجزيرة سيناء، ترجم القرآن عام 1881م، وهي ترجمة مشهورة واسعة الانتشار، عبد الرحمن بدوي: مصدر سابق، ص 67.

(2) محمد خليفة: مرجع سابق، ص 84.

(**) جرنبوم، جوستاف فون (1909-1972م) نمسوي الأصل، تخرج من جامعتي فينيا وبرلين، عين مستأذاً مساعداً للدراسات العربية والإسلامية في جامعة نيويورك (1938-1942م) وفي جامعة شيكاغو (1943-1949م) من آثاره: الإسلام في العصر الوسيط منقول إلى العربية، ترجمه عبد العزيز توفيق، بعنوان حضارة الإسلام، شيكاغو، 1946م، والاتجاهات الإسلامية، 1951م، وغيرها، الحقيقي: مصدر سابق، ط 170/3.

العقيدة، ولعله كان ينوى أن يجمع شتيت أجزائه المتعددة، وأن يجمدها، إن جاز مثل هذا القول حتى تتخذ صورة القوانين الدينية، وإن لم يكن في الإمكان إثبات ذلك⁽¹⁾.

إن إمكانية التدخل من قبل الصحابة، بالتغيير والتبديل هي مسلمة لدى المستشرقين لمواجهة مشكلات واجهت المسلمين في مناحي الحياة المختلفة، يقول: "كازانوفا Casanova"^(*) "إن القرآن أضيف إليه الشيء الكثير، خصوصا بعد وفاة محمد ﷺ، فرأى أصحابه طبقا للمشكلات التي واجهتهم، أن يضيفوا للقرآن وخصوصا في الأمور التي استأثر الله بعلمها، كموضوع قيام الساعة، حيث لم يتحقق شيء من الأخبار عنها من كونها ستقوم بعدما تنتهي مهمته"⁽²⁾.

كما أن المدة التي استغرقها جمع وترتيب النص القرآن، لم يتفق عليها المستشرقون، بل ومنهم من جاء بالغريب الخارج عن المنطق، والرواية الدقيقة، ورد على لسان " ونزبوح " Wans Brought " بعد اتهامه للقرآن بأنه لا يزيد عن أفكار مبعثرة ومجمعة بشكل رديء قوله: "وأنة نتاج القصور الأساسي للأفكار خلال فترة نقله الطويلة ... إنها فترة نقله التي تجاوزت أجيالا عدة، أو بالتقريب هي قرنان من الزمان، حيث إن المصحف لم يصل أبدا إلى صورة ثابتة"⁽³⁾، وبعد أن يسوق "آرثر جفري" الرواية الإسلامية التي مفادها أن القرآن كان مكتوبا على عهد النبي ﷺ على العمب، واللخاف والقتب، وأنه كان يعرض القرآن المنزل عليه على جبريل كل سنة مرة، وأنه عرضه في سنة وفاته مرتين، يقول " وهذا الرأي لا

(1) نقلا عن : المستشرقون والإسلام، لمحمد قطب ص 214 .

(*) كازانوفا، ب، (المتوفى 1926م) مستشرق فرنسي تعلم العربية وعلمها في معهد فرنسا (1920م)، ثم قدم مصر فانتدبته الجامعة المصرية (1925م) أستاذاً لفة اللغة العربية وقد وجه عنايته إلى مصر الإسلامية من آثاره: محمد وفتناه العالم، (باريس 1910م) وله تصانيف أخرى كثيرة، الحقيقي: مصدر سابق، ط رابعة، 219/1 .

(2) مصطفى نصر المسالتي: مرجع سابق ص 114 .

(3) مصدر خلفية: الاستشرق وقرن العظم، مرجع سابق ص 84 .

يقبله المستشرقون لأنه يخالف ما جاء في أحاديثٍ أخرى أنه قبض (-ﷺ-) ولم يجمع القرآن في شيء" (1) .

ولا شك أن آرثر جفري" يعتمد على أضعف الأقوال (2) وأوهاها كغيره من المستشرقين في التلليل على أحكامه المسبقة، ويمتد في ذلك إلى الخوف الذي أظهره سيدنا عمر رضي الله عنه لأبي بكر عقب يوم اليمامة ، والقتل الذي استحر بقراء القرآن، والخوف عليهم مستقبلا فيقول: " يتبين من هذا أن سبب الخوف هو قتل القراء الذين كانوا قد حفظوا القرآن، ولو كان القرآن قد جمع لما كان هناك علة لخوفهما"(3)، ولا يخفى ما في هذا الرأي من استبعاد لأهمية الأدوات التي كان القرآن مكتوبا عليها، وللدور الذي تمثله في حفظ النص القرآني من الضياع، بل والتشكيك في وجودها أصلا، وهو ما ينافي الرواية الإسلامية المتواترة.

ولم يكن باستطاعة "أرثر جفري" الثبات على رأي واحد في هذه المسألة حتى يجعل المنتبع لآرائه يقع في حيرة من أمره، وليس أدل على ذلك من قوله : " وحيث إن النبي -ﷺ- من حين لآخر، كان يعلن رسائله المتلقاه من جبريل للناس، فقد كان نساخه يدونونها، وهكذا فحين مات كانت كل المواد المعطاة له كوحى قد دونت وروجعت بعناية، بمعنى أنها كانت تدويننا دقيقا، لما هو مكتوب على اللوح المحفوظ في السماء"(4).

ويعود لينسف الكلام السابق في تردد محير يبين الاضطراب في المنهج ، الذي اتبعه أغلب المستشرقين في هذا الشأن فيقول: "من المؤكد تماما أنه حين مات النبي لم تكن هناك مجموعة مراجعة ومنظمة من مواد آياته الموحاة، إن ما لدينا هو ما أمكن جمعه في وقت متأخر نوعا ما، من قبل قادة الجماعة حين بدأوا يحسون

(1) مقمة كتاب المصاحف: ص 5 .

(2) السيوطي: الإتقان، 1/193.

(3) مقمة كتاب المصاحف: مصدر سلبق، ص 5 .

(4) القرآن ككتاب مقم: تر / نبيل فياض دار Exact، بيروت، ط أولى 1996م، ص 151.

بالحاجة إلى مجموعة أقوال النبي، وكان الكثير منها في ذلك الوقت ضائعا، ولم يكن ممكنا تدوين أجزاء أخرى إلا بشكل متشظ" (1).

وحول المواد التي جمع عليها القرآن التي استبعدتها في كلامه، الذي قدم به لكتاب المصاحف، يعود مخالفا لذلك الرأي ويعترف بوجودها، بل ويسير وراء قول غلاة الشيعة بشأنها فيقول " إن النبي جمع مقاطع آياته الموحاة المكتوبة على الأوراق والحبر والرق، وقبل موته تماما أخبر صهره علي أن تلك المواد مخبأة خلف سريره، وأمره أن يأخذها وينشرها في شكل مصحف، لذلك ليس من المستحيل أن ثمة بداية لجمع مادة الوحي قام بها النبي ذاته... ومع ذلك لم يكن هناك حتما قرآن موجود ككتاب مجموع منسق ومحرف حين مات النبي" (2).

وإلى جانب الآراء السابقة، يرى آخرون أن تفكير العرب القاصر كان سببا في عدم جمع القرآن في عهد الرسول - ﷺ -.

يقول بلاشير "إن ميل الرسول وأصحابه إلى ترك الأمور على ما هي عليه يؤيد ما اشتهر به العرب، من أنهم لا يفكرون إلا في الحاضر، ولا يهتم أمر المستقبل، وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده، إذ لم تكن الحاجة إليه، كما يؤكد ذلك عدم تعيين خليفة له" (3).

من هذا المنطلق الذي يريد أن يجعل منه حقيقة غير قابلة للنقاش، ومسألة أخرى يحاول التلليل عليها بمزاعمه يقول: "إن أمر النبي بتدوين الوحي لم ينشأ إلا بعد أن هاجر إلى المدينة، وأقام بها، وأن التدوين كان جزئيا وناتجا عن جهود فردية، ومثارا للاختلاف" (4).

وإن قلة الحفاظ للقرآن في عهد الرسول - ﷺ -، كان سببا مباشرا في عدم حفظ القرآن وتدوينه بالشكل المناسب، فجمع القلة له في الصدور، يجعل من مسألة

(1) القرآن ككتاب منقش: ص 152.

(2) من: ص 152.

(3) Blachere Introduction to Coran, paris, p 16.

(4) Ibid p , 28 – 29.

الجمع والتدوين محل شك في رأيه. " إن الحديث النبوي لا يعرف للقرآن إلا سبعة من الحفاظ : ابن مسعود وسالم، ومعاذ بن جبل، وأبي، وزيد بن ثابت، وأبو زيد، وأبو الدرداء" (1)، وكان الرواية الإسلامية لم تذكر سواهم أو أن "بلاشير" لم يقتنع بها ولو سأل أهلك غير هؤلاء؟ أم أن الأمر مقصور عليهم؟ لأجابته المصادر التي أرخت لهذا، ويعود "بلاشير" للقول الذي قال به في أن القرآن لم يبدأ في تدوينه إلا بعد وجود الرسول ﷺ - بالمدينة ليقال من شأن هذا العمل، وينفي عنه أنه عمل جماعي، بل كان بمبادرة خاصة شخصية نتيجة لحماس بعض الأفراد، ولم يشمل القرآن المنزل، واقتصر على بعض "الآيات" التي رأوا فيها ضرورة لذلك، وأخرج دور الرسول ﷺ، وعدوه دورا ثانويا لا يحمل طابع الإلزام للجماعة الإسلامية، ولا يتصف بالقدسية الواجبة فيقول "على أن الحاجة إلى التدوين لم تظهر فيما يبدو إلا بين الحين والآخر، وربما كانت تنشأ عن تحمس شخصي لبعض نصوص تشتمل على أدعية، أو أحكام شرعية كانوا يرونها مهمة، ولقد شجع النبي حماسة التدوين هذه، ولكنه لم يجعلها واجبة" (2).

وإن انتهاج بلاشير نهج أسلافه بشأن قضية التهريب من الموافقة على كتابة النص القرآني، وإرجاعها إلى أسباب واهية، يجعلنا ندرك مدى القصور الذي يعاني منه الاستشراق في فهم ما اتفقت الأمة على سلامته حفظا وتدويناً، حين يقول: "هذا التهريب من الموافقة على الكتابة كان يخدم كل محاولة للتفسير، وربما وجب ألا نستبعد في ذلك فكرة بعض التأثيرات الألفية" (3) كما يقترح كازانوفاً (3).

(1) Blachere Intro , p. 26.

(2) لقرآن : نزوله، تدوينه مترجمته و تأثيره، تر/ رضا سعاده، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1974م، ط/أولى من 29 .

(3) نقول لنظرية الألفية بحكم المسيح ألف سنة على الأرض قبل قيامة الموتى . وفيها إشارة إلى أن النبي محمد -ﷺ- ينتمي إلى طائفة مسيحية منشقة . وأنه من اعتقادها أن النبي لن يموت قبل قيام الساعة أو أنها وشيكة الوقوع . من : هـ / 1 ، ص 30 ، رضا سعاده .

(3) من ص 29 - 30 .

وحول ما كانت تحمله تلك الأدوات التي كتب عليها المسلمون في عهد الرسول -ﷺ- القرآن، واستبعاد دورها الأساسي في كتابة القرآن كله على عهده -ﷺ-، يقول: " هنري ماسية" " وعند وفاة محمد لم يكن هناك أية مجموعة للنصوص القرآنية قررت بشكل نهائي، وما من شك في أن عددا من مجموعة الوحي لم تكن قد حفظت، ولكن شذرات هامة كانت قد سجلت كتابة على عظام مسطحة، وأوراق نخل أو حجارة" (1).

فليست الأدوات في رأي " بلاشير" وهنري ماسيه، بمستساغة عندهم، وينفي "جوستاف لويون" أن يكون للقرآن جمع تام في عهد الرسول -ﷺ- فيقول: "لم يجمع القرآن نهائيا إلا بعد وفاة محمد" (2)، ويسير على هذا الرأي المستشرقان المعاصران (3)، "جاك بيرك وإدوار مونت" اللذان يقولان: بأن القرآن لم يجمع إلا بعد وفاته -ﷺ-، وأن ذاكرة الحفاظ كانت الضمان الأكثر في هذا الخصوص. ويؤيد المستشرق " بوهل" " بلاشير" في رأيه السابق الذي يجعل من عدم الاهتمام بالجمع والتدوين من قبل المسلمين، وفقا لطبعهم، أساسا لدعوى عدم كتابة وتدوين القرآن منذ بدء نزوله على النبي -ﷺ- فيقول: "إن القرآن لم يسجل كله عند نزوله، وأنه إذا كان كثيرا من الأوحاء المتأخرة قد سجل فإن المسلمين في أوائل الدعوة لم يكونوا منتبهين لأهمية ما يتلوه عليهم الرسول، ولذلك لم يكونوا يدونونه في البداية فضاع كثير من القرآن" (4)، وكان القرآن جاء فجأة كأية كارثة طبيعية لم تسمح بالاستعداد لاستقبالها؟ وكان الرسول -ﷺ- لا يدري ما يفعل؟

وعلى غرار ما فعل "أرثر جفري" من مناقضة رأيه، حيث قال برأي ثم عاد عنه في تخبط واضح وشلل معيب في الفكر الاستشراقي، يعود "بوهل" ليناقض

(1) الإسلام ص 105.

(2) جوستاف لويون: حضارة العرب، تر / عادل زعيتر، مطبعة عيسى الحلبي وشركائه، القاهرة، (دت) ص 117.

(3) محمد رجب الفيومي: يرد على جاك بيرك في إعادة قراءة القرآن، ص 155.

(4) إبراهيم عوض: دائرة المعارف الاستشرافية الإسلامية لأضليل وأبطاليل، ص 14.

رأيه السابق فيقول: "إن تحدي القرآن للكفار أن يأتوا بعشر سور من مثله، دليل على أنه كان مكتوباً بحيث يستطيعون أن يرجعوا إليه متى فكروا في معارضته"⁽¹⁾.

و"كليمان هيار" الذي لم يستطع دفع الحجة الدامغة، بشأن جمع القرآن وتدوينه في عهد الرسول -ﷺ-، يحاول أن يرمي بسهم آخر فيه من الدهاء والديسيسة ما يؤيد شكوك المستشرقين، ويدعم دعواهم، فلم ينكر أن الكتابة والجمع قائمتان، ولكن يوكل المهمة بأحد الذين طعن المسلمون فيهم يوماً فيقول: "لقد كان الوحي ينزل عليه دائماً قطعاً صغيرة: آيات متفرقة أو مجموعات من الآيات، وحينما كان يقطع عنه كان يدعو واحداً من كتابه، ولا سيما عبد الله بن سعد بن أبي سرح، فيمل عليه ما نزل، ويأمر فتوضع الورقة في هذا الموضع أو ذاك من المصحف"⁽²⁾.

ولا يخفى ما في العبارة من خلل في مضمونها وأهدافها، فالورقة والمصحف في عهده -ﷺ- لم تقل بهما الرواية الإسلامية، بل قالت إن العصب واللخاف والأكتاف هي الأدوات المتوفرة آنذاك، كما أن الكتب كانوا من الكثرة ما يسهل المهمة ويحقق المقصود، فلم الاعتماد على عبد الله بن أبي سرح دون غيره؟ وفي رأي آخر لبذر الشك غير المنظم، يؤدي إلى هدم عقيدة المسلمين في كتابهم الذي كان التوثيق أهم مرحلة مر بهما على الإطلاق، يفصل بين الحفظ في الذاكرة، والحفظ في السطور بالكتابة، يأتي بأحد المواقع الإعلامية قولهم "ولما توفي محمد ترك وحيه على ما ذكرناه من الاختلاط غير مرتب على ما نراه الآن، ولكن كثيراً من الآيات لم يكن لها ما يضبطها سوى تحفظ بعض المسلمين لها

(1) م: من: ص 14.

(2) إبراهيم عوض: المستشرقون والقرآن، 145.

غيباً" (1) ، ونشر هذا الطعن على شبكة الإعلام الآلي مقصود به قراءة الناشئة الإسلامية وغيرها.

2- الجمع في عهد أبي بكر رضي الله عنه:-

إن الخوف من زهاب الحفاظ الذي أثارته معركة الإمامة مع مسيلمة الكذاب، وقتل مئات من المسلمين (2) هو الذي حدا بالصحابي الجليل عمر بن الخطاب أن يتقدم بفكرة جمع وثائق القرآن في مجموعة مدونة لتأخذ شكلها النهائي الموثق (3)، عن طريق الحفظ الذين يتعرضون لما يتعرض له البشر من التفرق في الأصقاع والانتقال إلى الآخرة بالموت، وكما أكدت الرواية (4)، الإسلامية بعد اقتناع أبي بكر بما أشار به عليه عمر، وقبول زيد لهذه المهمة التي عرضت عليه، فإن زيدا كلف بالمهمة لذكائه، ولعدم اتهامه، ولأنه من كتبة الوحي بحضرة رسول الله - ﷺ -، ولكونه حاضرا لآخر تلاوة (5)، للقرآن قام بها الرسول - ﷺ -، قد قام بهذه المهمة خير قيام متبعا منها سيق غيره منذ أربعة عشر قرنا "منهج المطابقة و المقابلة" مقابلة المكتوب على أدوات الكتابة في عهد رسول الله - ﷺ -، لما هو محفوظ في صدور الرجال، بل لا بد من شاهدين يشهدان أن المكتوب كان بحضرة رسول الله - ﷺ - لإخراج ما قد يكون مكتوبا بشكل خاص من قبل أفراد قاموا بذلك لأنفسهم. حتى إن محمد حسين هيكل يقول: عن هذا التوثيق ومنهجه الذي اتبعه زيد في تدوينه للقرآن في عهد أبي بكر الصديق "تستطيع أن تقول في غير تردد : إنه اتبع

(1) جرجس سأل : من كتاب مقالة في الإسلام، الإعلام الآلي (www.albawabaforums.com). نظر

حول أصل هذه المقالة محمد احمد أبو شهبه بحوث في القرآن و السنة، جمع القرآن الكريم و ثبوته بالقطع واليقين، اللجنة العليا للاحتفال بالعيد الألفي للأزهر، القاهرة، 1983، ص 98.

(2) البرهان: 233/1، ينظر محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن، ص 37.

(3) البرهان: 233/1.

(4) صحيح البخاري: كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ط دار الفكر، 98/6.

(5) أبو عبدالله الزنجاني : تاريخ القسريان ، تحق/ عبد الرؤوف سعد ، مؤسسة لطبي وشركاؤه ، القاهرة (د

ت) ، ص 46 ، نظر البرهان 237/1 .

طريقة التحقيق العلمي المألوف في عهدنا الحاضر، وقد اتبع هذه الطريقة بدقة دونها كل دقة⁽¹⁾.

هذه القاعدة التي طبقت بكل عناية "تقضي بأن لا يؤخذ بأي مخطوط لا يشهد شخصان على أنه مكتوب ليس من الذاكرة، وإنما بإملاء الرسول ذاته، وأنه جزء من التنزيل في صورته النهائية"⁽²⁾، بعد هذا الجمع والتكوين وبكل هذه الاحتياطات سلم إلى أبي بكر الذي احتفظ به طوال خلافته وعهد به بعد موته لعمر، ثم قام عمر بتسليمه إلى ابنته حفصة أم المؤمنين في آخر لحظة من حياته. وهكذا كان هذا العمل الرائع قد حفظ للمسلمين مخطوطاً موحداً في صحف، متناسقة متطابقة، مجمع عليها فزال بها خوف من خافوا من الضياع في الأدوات، وعقول الرجال إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وإن تتبع المستشرقون مراحل الجمع والتكوين للنص القرآني، كما هي عند المسلمين، فإنهم أعدوا لكل مرحلة مطاعنها الخاصة بها، في عمل منظم يتوارثونه جيلاً بعد جيل، بإعمال مناهجهم المستخدمة، وطرق بحثهم المستحدثة، في سير دؤوب لتحقيق أهدافهم، والوصول إلى مبتغاهم، والجمع في عهد أبي بكر رضي الله عنه عند بعضهم هو جمع الزيادة والنقصان، للحاجة إليها مرة، ولضياع بعض الآيات مرة أخرى يقول "كازانوف" "إن أبا بكر هو الذي أضاف بعض الآيات للقرآن الكريم"⁽³⁾.

كما أن جمعه للقرآن كان خاصاً به، كالنسخ الخاصة لغيره من الصحابة، الذين قرر المستشرقون أنهم كتبوا نسخاً خاصة بهم، وهو رأى على ما فيه من سلامة في مظهره إلا أنه يحمل في خفاياه طعناً ضمنيًا، بطول المدة التي تفرق بين وفاة الرسول - ﷺ -، والكتابة الرسمية للقرآن الكريم التي يعترفون بها للخليفة عثمان رضي الله عنه : يقول " آرثر جفري" في هذا الشأن " أما المصحف الذي

(1) لصديق أبو بكر: در المعارف، مصر، ط سابعة، ص 298 .

(2) محمد عبد الله دراز: مرجع سابق، ص 37.

(3) محمد عبد الله القرقلوي: مرجع سابق، ص 117.

كتبه زيد بن ثابت لأبي بكر الصديق فكان أيضا في رأي المستشرقين مصحفا خاصا لا رسميا" (1).

ويريد بهذا أن قول المسلمين بتحرير أبي بكر الصديق رضي الله عنه للنص القرآني، وجمعه في صحف لم يكن إلا اختراعا من المسلمين أنفسهم، بغية ألا يكون لعثمان شرف القيام بالتحرير الأول، ويتساوى العمل الذي قام به وما قام به بعض الصحابة الآخرين، الذين اتخذوا لأنفسهم نسخا خاصة بهم، في نظر المستشرقين، ولا يستطيعون تصور الفارق بين العملين، الرسمي منها والخاص، والمتكامل وغير المتكامل أحيانا، يقول: "بلاشير" ولكن النص الذي جمع وفقا لمبادرته بقي ذا طابع خاص شخصي، ولا يبدو أنه فاق بنفوذه أيا من النصوص التي حققها غيره من صحابة النبي" (2)، وعلى الرغم من اعتراف "بلاشير" في كتابه "القرآن" بأن جمع الخليفة أبي بكر الصديق، كان عن خوف ضياع القرآن بعد أن استحر القتل في معركة اليمامة، فإنه يوجه اتهامًا لأبي بكر الصديق رضي الله عنه، في اختياره لزيد بن ثابت دون غيره من النساخ الأكبر منه سنا، والأكثر خبرة (3).

ويرفض "هنري ماسيه" الجمع الأول لأبي بكر الصديق، إلا أنه يعترف بأهميته في جمع القرآن، على يد الخليفة عثمان رضي الله عنه" وهذا الجمع الأول المخطوط للقرآن لم يكن ذا صفة رسمية، بل كانت فقط مشروعا خاصا من أبي بكر وعمر، ولكنه اكتسب أهمية كبرى بعد بضع سنوات، وذلك عند تثبيت النص القانوني للقرآن أيام الخليفة عثمان" (4).

ولم يسلم الضابط الذي وضعه المسلمون من ضرورة أن يعاضد الكتابة الرواية الشفوية من طعنهم. يقول "كليمان هيار" ولم يكن عمر الذي كانت له السلطة العليا في هذا الجمع يقبل إلا النصوص المكتوبة التي يظاها شاهدان

(1) آرثر جفري: مقدمة كتاب المصاحف، ص 5 .

(2) للقرآن مصدر سابق ص 30.

(3) Intro . to coran . p 32 – 33 .

(4) الإسلام ، ص 105 .

يؤكدان صحتها، أي أن من الممكن أن يكون كثير من نصوص الوحي التي ربما كانت صحيحة قد رفض⁽¹⁾.

كان من المتوقع أن يشيد هذا المستشرق وغيره بهذه الشروط الصارمة التي عملت بها لجنة الجمع والتدوين في عهد الخليفة الأول، لا أن يتخذ منها مطعنا يوجه إليها وإلى عملها الذي أسس دعامة حفظ الكتاب الكريم، فالشروط كانت جامعة مانعة.

وفي نظرة فوقية ساخرة، يدعي "سان هيلير" في كتابه "محمد والقرآن" أن الجمع الذي كان في عهد أبي بكر فيه من الفوضى ما فيه، وإن قبل بها أولئك العرب الذين لا يستغرب منهم ذلك طبقا لعقليتهم التي تقودهم للفوضى دائما، فإن أوروبا العاقلة أو العقلية الحديثة كما يسميها لن ترضى بذلك أبدا⁽²⁾.

وجمع زيد بن ثابت الذي يراه بعض المستشرقين جمعا خاصا لأبي بكر الصديق رضي الله عنه، هو في نظر آخرين جاء جمعا ناقصا، بناء على عدم قدرة الأدوات التي كتب عليها النص القرآني من تأدية مهمتها لبدانيتها من جهة، ولتعرض بعضها للهلاك والتلف من جهة أخرى، واختلط الأمر عليهم فجعلوا من مسألة النسخ في القرآن أمرا مزعوما من العلماء المسلمين، لما رأوا من ضياع بعض الآيات القرآنية نتيجة تلف المواد المكتوبة عليها، وبذا يتم الطعن في مسألة النسخ، تلك المسألة التي تعد من مسلمات العقيدة الإسلامية تمثيا مع روح الإسلام، ومقاصد الشريعة، فلذلك لم يستطع زيد أن يجمع سوى ما كان يحفظه الأحياء أما ما كان مكتوبا منه على العظام فقد ضاع، ما حدا العلماء إلى الزعم أن فيه آيات قد نسخت حرفا لا حكما، "وحقيقة الأمر فيها أنها سقطت منه بضياع العظم الذي كانت مكتوبة عليه، ولم يبق منها سوى المعنى محفوظا في صدورهم"⁽³⁾.

(1) إبراهيم عوض : المستشرقون والقرآن، ص 145 - 146 .

تر/ إبراهيم عوض : بكتابه المستشرقون والقرآن ص 101 Saint Hilaire : Mahomet et la coran⁽²⁾

(3) جرجس سال : مقالة في الإسلام ، مصدر سابق (إنترنت) .

كما أن صاحب هذه المقالة يكرر التهمة ذاتها، بالزيادة والحذف التي تعرض لها النص خلال الجمع في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، والعلة واحدة المصلحة وما جد في دولة الإسلام، توطئة لترسيخ فكرة أن الإسلام غير قادر على مسايرة الجديد في الحياة ما لم يتم تطويره، وهي فكرة تطورت حتى وصلت في وقتنا الحاضر إلى إدعاء قراءة القرآن بالمعنى "وقد ثبت أن الصحابة قد حذفوا من القرآن ما رأوا المصلحة في حذفه"⁽¹⁾.

ويحدد الزيادة التي قام بها أبو بكر الصديق رضي الله عنه بالآية الواردة في سورة " آل عمران " ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٥﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كَتَبْنَا مُوَجَلًّا وَمَنْ يَرُدُّ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يَرُدُّ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَيَجْزِي الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ "آل عمران 144، 145" قال ذلك يوم مات محمد، وكادت تنشق لذلك عصا أمته، لأنه كان في نفوسهم أنه لا يموت ثم لما جمع القرآن ضم إليه هذا الكلام"⁽²⁾.

هذه مجمل الآراء التي رأها المستشرقون في الجمع القرآني من قبل الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقد توافقوا عليها جميعا، وهي ترمي في مجملها إلى هدف واحد، التشكيك في سلامة النص القرآني، بدعاوى تفتقر إلى الدليل والبرهان سيرا على المنهج المتبع، وتنفيذا للخطة المرسومة، وقصورا في الفهم السوي، وطرحا للمستند الإسلامي في المسألة.

3- الجمع في عهد عثمان رضي الله عنه:-

إذا كان الدافع من وراء جمع القرآن وتدوينه في عهد الخليفة أبي بكر، هو الخوف من موت الحفظة، فإنه أيضا كان وراء الجمع القرآني في عهد عثمان بن

(1) مقالة في القرآن .

(2) م.ن .

عفان، الذي يجب ألا نقول أنه جمع وتدوين بقدر ما هو جمع المسلمين على قراءة موحدة للنص.

فقد أوردت الرواية الإسلامية أن الجيش المرابط بأرمينيا وأذربيجان، أثناء فتحهما، قد اختلف أفرادهم في قراءتهم للقرآن، فأهل الشام يقرأون بقراءة أبي بن كعب، وأهل العراق يقرأون بقراءة ابن مسعود، وخطأ بعضهم بعضاً، وقالوا: إن قراءتنا خير من قراءتكم، ووصل الأمر بهم إلى التنازع، فأفزع ذلك حذيفة⁽¹⁾ بن اليمان قائد الجيش، وفزع إلى عثمان بن عفان الخليفة الثالث، وطلب إليه أن يضع حداً لذلك اللجاج "فكان الأمر غيرة من حذيفة على القرآن، واستجابة عثمان كانت صيانة له"⁽²⁾ و"لاشك أن عثمان قد جمع القرآن في زمانه، لا بمعنى أنه جمع الآيات والسور في مصحف، بل بمعنى أنه جمع المسلمين على قراءة وإمام واحد... ونهى المسلمين عن الاختلاف في القراءة"⁽³⁾.

ولا شك أيضاً أن ما قام به عثمان بن عفان -رضي الله عنه- كان بمثابة نشر وتوزيع للنسخة التي تم جمعها وتدوينها في عهد أبي بكر -رضي الله عنه-: ولم تكن الحاجة إلى نشره إلا في خلافة عثمان بعد معارك أرمينيا وأذربيجان⁽⁴⁾.

في قراءة موحدة جعلت أساساً لقبول القراءة ورفضها، ولقد تحرى عثمان بن عفان -رضي الله عنه- عن أفصح الناس من الصحابة، وعن أكتبهم واستشار في ذلك أصحابه. "فسأل عن أفصح الناس قالوا: سعيد بن العاص، قال: أي الناس أكتب، قالوا: زيد بن ثابت، قال: فليكتب زيد وليمل سعيد، فكتب مصاحف قسمها على الأمصار"⁽⁵⁾، فقامت اللجنة بعملها خير قيام، وقد تشكلت من زيد بن ثابت، الأنصاري وعبيد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن هشام،

(1) البرهان: 1/ 236 .

(2) محمد حسين علي الصغير: تاريخ القرآن، ص 91 .

(3) م:ن: ص 90 .

(4) محمد عبد الله دراز: منخل إلى القرآن، ص 37 .

(5) الطبري: جامع البيان، در المعارف، لقاهرة، 1374هـ، 1/62، انظر كتاب المصاحف لأبي بكر عبد الله بن أبي دلود المسجستاني، تحقيق/أثر جفري، المكتب التجاري للطباعة، لقاهرة، 1/22 .

واعتمدت على مصحف حفصة الذي جمع في عهد أبي بكر، ونسخت منه خمس نسخ في رواية أضاف إليها ابن أبي داود نسختين لليمن⁽¹⁾ والبحرين، في نص يتفق تماماً مع النص الأصلي، في سوره وآياته وجلدت النسخ ووزعت على الأمصار مكة والمدينة، والشام والكوفة وبغداد والبصرة، و"اعتبرت نماذج لا بديل لها، وتبطل كل ما يخالفها من قريب أو بعيد"⁽²⁾.

ومعنى ذلك "أن رسم المصحف قد اكتسب حصانة، جعلته أساساً في قبول القراءة أو رفضها، ولا يخفي ما في هذا من صون الكتاب الكريم من أي تحريف ينشأ عن اختلاف النظم الإسلامية والرسوم الخطية"⁽³⁾، وفي تطور آخر من تطورت التفكير الاستشراقي في مسألة جمع النص القرآني، والاعتماد على بعض الروايات الواهية في الموضوع، يسم المستشرقون مرحلة الجمع القرآني في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه بأنها مرحلة التغيير والتبديل والأخطاء اللغوية والنحوية والحذف والزيادة، وتحميل كل ذلك على النظرة الإنسانية التلقائية التي لم تكن مدروسة، المصاحبية لإعداد النسخ الرسمية للقرآن، كما يظهر بوضوح في هذه المرحلة الدعوة إلى الاعتراف بهذا التغيير الحاصل في النص القرآني يقول "تولدكه" مؤكداً ذلك: "إن هذه التغيرات التي وصلت إلينا، تظهر أن الخرق الذي حدث هو أكثر بكثير لغة ومضموناً مما وصل إلينا، فإذا امتنع الناس على التغيير ولم يستطيعوا إنكار الخطأ في النص فلا يبقى في هذه الحالة سوى اتفاق واحد، وهو القرآن خلافاً لما هو مكتوب"⁽⁴⁾، ويطرح "جولد تسيهر" تساؤلاً فيقول: "هل لديهم نص قرآني صحيح سليم من المآخذ معترف به اعترافاً مطلقاً، يضعونه في مواجهة النص العثماني"⁽⁵⁾ وهو بذلك يشير إلى فرقة غلاة الشيعة التي اعتمد المستشرقون على

(1) انظر كتاب المصاحف للسجستاني، 34/1 .

(2) محمد عبد الله دراز: مرجع سابق، ص 39 .

(3) عبد الصبور شاهين: مرجع سابق، ص 37 .

(4) عمر لطفى العالم : المستشرقون والقرآن، ص 154-155 .

(5) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص 293-294 .

أقوالها في الجمع القرآني في عهد عثمان بن عفان، ظنا منهم أن أقوال غلاة الشيعة هذه تؤسس لحكم قاطع في عدم سلامة النص من التحريف والتغيير والتبديل، واستغلال مثل هذه الآراء هو سمة هذه المرحلة في المنظور الاستشراقي.

ويجيب "جولد تسيهر" على سؤاله المفترض السابق فيقول: "نعم يفترضون وجود مثل هذا النص كما بذلت محاولات في تجميعه"، كما يقول: "ويسود الميل عند الشيعة على وجه العموم إلى أن القرآن الكامل الذي أنزله الله كان أطول كثيرا من القرآن المتداول في جميع الأيدي، من قرأتهم أيضا⁽¹⁾."

ولم تسلم المذاهب الإسلامية الأخرى من نعت المستشرقين لها بأنها تختص بقرآن غير القرآن الذي عند غيرها، وذلك لتدعيم الفكرة وترسيخ المفهوم الاستشراقي حول تعدد النسخ وتنوعها تحقيقا لأهدافهم بكل الوسائل المتاحة، فأهل السنة عندهم هم أيضا يحتفظون بمخلفات قرآنية معزوة لعثمان بن عفان رضي الله عنه، وهي جديرة باحترامهم، في مقابل ما عند الشيعة من مصاحف معزوة لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهكذا أصبح النزاع داخل المذاهب الإسلامية وما على المستشرقين سوى توضيح ذلك وتبينه⁽²⁾ وكما يعتقد اتباع أهل السنة إلى اليوم من دمشق إلى سمرقند أن لديهم مصاحف عثمانية مزعومة في أماكن مختلفة، على أنها مخلفات جديرة بالتشريف، فقد ارتبطت مصاحف قديمة عند الشيعة أيضا بعقيدة أنها مكتوبة بخط علي⁽²⁾، وعلى الرغم من أن الجمع في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه في نظر بعض المستشرقين كان جمعا تم في خطوة حاسمة وبأنه كان شاملا، ويأن صحف أبي بكر الصديق رضي الله عنه كانت المنطلق لهذا الجمع فإنهم يرون أنه لم يكن اعتمادا من أجل النسخ منه، والمحافظة عليه، والدقة المتبعة في إعداده، إنما يرون أن هدفا آخر كان وراء ذلك، وهو الهدف السياسي، لإزاحة المصاحف الأخرى التي يمتلكها الصحابة، وعلى الأخص مصحف علي بن أبي طالب رضي الله عنه، الذي يبحث المستشرقون له عن عداوة بينه وبين

(1) مذاهب التفسير الإسلامي، ص 293-294.

(2) Casanova. Mohammed et fin du monde, 11. 1913. p129.

مصحف عثمان وحتى تحرم جماعته من استخدامه وتحرم من شرف وجود مصحف خاص بها، " فلم يكن ذلك مصادفة بل حسة سياسية، إذ لا بد أنه وأعضاء اللجنة قد شعروا بأنه ما من مصحف غير مصحف أبي بكر الذي نال رضا عمر يمكنه أن يزيع المصاحف الأخرى التي ليست لها هذه الأهمية⁽¹⁾.

كما أن كثيرا من المقطوعات المبعثرة والمحفوطة غيبا، قد ضمت إلى تلك الصحف بغرض إخراج المصحف الرسمي للمسلمين، وهي خطوة في رأيهم كانت بالإضافة إلى الإحراق الذي تم لبقية المكتوبات تشكل هتكا للقدسيات من ناحية، ومن ناحية أخرى أتت في صورة غير مكتملة في جوانب كثيرة " ومع ذلك فإن مصحف عثمان بقي غير مكتمل في جوانب كثيرة منه، فإن الخط الذي استعمله الناسخون لم يزل بدائيا، ثم إن استنساخ المصاحف الخمسة الأساسية الموجودة في العواصم الإسلامية يثير مسألة خطيرة، فالحدث الهام أن التدوين لم يعف من حفظ النص غيبا، وبذلك ظلت الاختلافات النطقية والصرفية قائمة تظهر في اللهجات المحلية⁽²⁾، وفي هذا الكلام إشارة واضحة إلى الاختلاف في القراءات التي يرى المستشرقون أنها أتت من هذا العمل، ومحاولة استغلال ذلك للدس والظعن .

كما يحاول "بلاشير" أن يصم العمل الذي قام به الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه من إحراق المصاحف التي يمتلكها بعض الصحابة، بأنه انتهاك للحرمان وفعل دنس كان يجب ألا يكون، احتراما لعمل هؤلاء الصحابة، في موقف يبدو منه التعاطف والحرص كما يفعل الكثير من المستشرقين، حتى ينساق القارئ وراء الآراء المطروحة، "إن الرغبة في فرض نص ثابت لا يتغير تبدو من ذلك الفعل الدنس أو انتهاك الحرمان، التي تم تسجيل الآيات عليها، بأياد ورعة قامت بجمعها من فم الرسول"⁽³⁾، ويضخم "بلاشير" فكرة توحيد المصحف، ويجعلها حدثا

(1) Blancher : Hostoire de la literature Arab, Paris 1964, II P19.

نظر نر/ إبراهيم الكيلاني للكتاب، دار الفكر، دمشق، (1984/1404م)، ط ثنية، ص 238 .

(2) بلاشير : القرآن نزوله ، تدوينه ، ترجمته وتأثيره ، مصدر سبق، ص 31 .

(3) زينب عبد العزيز : ترجمت القرآن إلى أين ؟ دار لصليوني، دار الهداية، (دكت)، ط أولى ص 8 .

مهما لم يتوقف، وقد وصل إلى ما بعد الخليفة الرابع" وقد تضخمت أهمية توحيد المصحف في 661 م لدى مقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب صهر محمد وابن عمه، فإن الاجتهادات وشرعية الخلافة أحدثت معركة انشقاق، قد أثارت انفعالات دينية على تعديل نصوص قرآنية قديمة، كالنص الذي لابن مسعود خادم النبي، وهو نص يختلف في عدة نقاط عن مصحف عثمان، وقد بقي ما يشهد على وجوده حتى القرن العاشر⁽¹⁾.

وفي استغلال الخلاف بين الشيعة والسنة يتوالى المستشرقون في طرح رواهم حول الجمع القرآني في عهد عثمان بن عفان -رضي الله عنه- مرددين بذلك أقوال المتطرفين من أهل الشيعة، على أنه أمر مسلم به دعما لفكرتهم" إن الشيعيين يؤكدون أن المقاطع التي تتعلق بعلي وعائلته قد حذفت بأمر عثمان"⁽²⁾.

يقول ذلك المستشرق " هنري ماسيه" ليتخذ منه مستندا يؤيد به رأيه في الجمع القرآني الذي تم في عهده الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، " إن القرآن الذي وصل إلينا لا يتضمن الوحى كله"⁽³⁾، ويشارك " هنري ماسيه" غيره من المستشرقين في افتراض الهدف السياسي عاملا لقيام عثمان رضي الله عنه بعمله فيقول:

"ويمكن الافتراض أنه كان لعثمان هدف سياسي بعمله هذا، يعادل الهدف الديني، فقد وصل إلى الخلافة بجهد، وكان أن عزز مركزه بإقراره نصاً، لا يتغير للكتاب المقدس"⁽⁴⁾، وفي هذا السياق يقول: "بلاشير" "إن الخليفة عثمان سعى إلى تحقيق هذا العمل بدافع من نزعة الأرستقراطية"⁽⁵⁾ معللا وجهة نظره هذه باختيار اللجنة المكلفة بالجمع، الذين تربطهم بعثمان صلات مصاهرة، ومصالح مشتركة،

(1) بلاشير لقرآن: نزوله وتوينه، ص 32.

(2) الإسلام: ص 108.

(3) م.ن ، ص 108.

(4) م.ن ص 107.

(5) Blachere I ntro to Coran , p 57.

وانتمائهم للطبقة الأرستقراطية في رأيه. كما يقول: "إن هذا القرآن الرسمي يضم وفقا للتقليد سورتين أقل من مخطوط أبي، وسورتين أكثر من مخطوط ابن مسعود، وعدا ذلك فهناك بعض الفروقات في الإملاء والكلمات تفصل بين النسخ"⁽¹⁾، ويظهر رأي آخر يرى أن ما تم لا يمثل إلا تأليف ما في أيدي أهل المدينة ليكون عملا للمسلمين في الأمصار الأخرى يقول آرثر جفري: "ما أدى إليه بحثنا في أحاديث جمع القرآن، هو أن اختلاف مصاحف الأمصار، كان سببا في أن عثمان أمر زيد بن ثابت بتأليف ما في أيدي أهل المدينة من القرآن، لا على أن يكون هذا الجمع والتأليف مصحفا لأهل المدينة فقط"⁽²⁾، ويقول: في موضع آخر من كتاب آخر " فأرسل عثمان إلى حفصة ابنة عمر وأرملة محمد، وطلب إليها أن تحضر إليه النسخة التي كانت بحوزتها منذ وفاة والدها، ثم عين لجنة من رجال قريش، وطلب إليهم أن يدونوا تحريرا جديدا بلهجة قريش"⁽³⁾، ويضيف المستشرقون أن النساخ صححوا ما جاء بمصحف أبي بكر رضي الله عنه، وفي جوانب كثيرة منه على اعتبار أنه لم يكن مكتملا " وقد صحح هؤلاء النساخ أشياء في مصحف أبي بكر الذي أخذوا عنه"⁽⁴⁾.

4- الجمع في عهد علي رضي الله عنه:-

إن اعتماد المستشرقين على بعض المرويات الإسلامية الواهية التي عدها المسلمون من الروايات المشكوك بها، واستغلالهم لها في دعم فكرتهم، والأخذ بها على أنها من المسلمات، كل ذلك جعلهم يقولون بجمع للقرآن في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه - ، "فجولد تسيهر" استشهدا منه بما جاء بأسد الغابة⁽⁵⁾، وما ورد في الإتيان للسيوطي النوع الثامن عشر يقول: أما أن عليا لا أبا بكر هو أول

(1) الإسلام: ص 90.

(2) آرثر جفري: مقامة كتاب المصاحف، ص 7.

(3) آرثر جفري: القرآن ككتاب مقس، ص 151.

(4) جرجس سال: مقالة في الإسلام، مصدر سابق، إنترنت.

(5) الإتيان: 1/195.

من جمع القرآن فليس هذا افتراضا شيعيا فحسب، بل ورد أيضا في أهل السنة⁽¹⁾ وهو رأي قال به أستاذه "نولدكه" بالمجلة الاستشرافية ZDMGXXXV111.158 وفي محاولة أخرى لتعميم فكرة الجمع والخروج به عن التقنيين والضبط الذي صاحبه إثر وفاة الرسول -ﷺ- ابتداء من الخليفة الأول أبي بكر الصديق، وانتهاء بعثمان بن عفان رضي الله عنه، يقول: "آرثر جفري" "رؤي أن غير واحد من الصحابة جمع القرآن في مصحف، ومنهم علي بن أبي طالب، وأبي بن كعب، وسالم مولى حذيفة، وعبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير، ومعاذ بن جبل، وغيرهم"⁽²⁾، وواضح أن اختلاط الأمر على "آرثر جفري" هو الذي جعله يقول بذلك، ولم يستطع أن يفرق بين جمع خاص كان يقوم به الصحابة أثناء استماعهم للآيات الموحاة من فم الرسول -ﷺ-، وبين الجمع الذي كان منظما، وشكلت له لجان، تمت مراقبتها ووضعت لها الضوابط الكفيلة بسلامة ما تقوم به، سواء في عهد أبي بكر أم في عهد عثمان رضي الله عنهما، أو أن الجمع كان جمعا في الصدور الذي مارسه الصحابة جميعا آنذاك، ولا يزال يقوم به المسلمون إلى يومنا هذا، على اختلاف الأزمان والأمصار، ثم يخالف رأيه الأول قائلًا: "كان كل مصحف من هذه المصاحف مصحفا خاصا بصاحبه جمع فيه ما عثر عليه من السور والآيات"⁽³⁾.

5- ضبط المصحف في العهد الأموي:

كانت كتابة النص القرآني على عهد رسول الله -ﷺ-، مجردة إلا من صور الحروف، وهذا ما اشتهر به أيضا في عهد عثمان بن عفان -رضي الله عنه-، حتى قيل الرسم العثماني، فالنص اكتسب رسما مميزا له لم يمس على مدى القرون وإلى يومنا هذا في جوهرة واصله، "وقد كان هذا الوضع مقبولا لقرب الناس من زمان

(1) مذاهب للتصوير الإسلامي: ص 296 .

(2) مقامة كتاب المصاحف، ص 5 .

(3) م.ن : ص 6 .

التلقي، ومشافهة صاحب الوحي -ﷺ-، ولكن الأمر تطور بعد ذلك إلى أن أصبح بقاء المصحف مجرداً من النقط والإعجام مصدر خطأ في قراءته⁽¹⁾ ومع مرور الزمن أضحت الحاجة ملحة لضبط كلماته وحروفه حتى يزول عنها اللبس الذي قد يؤدي إلى خلل في أدائه، وهو ما حصل على عهد عبد الملك بن مروان، الذي أمر⁽²⁾، بأن يتم إزالة ما ينجم عن قراءة الأعاجم، فكان أبو الأسود الدؤلي رائد هذا العمل، الذي عالج مسألة ضبط العلامات الإعرابية احترازاً من اللحن ورعايته، لسلامة النص "خذ المصحف، وصنيعاً يخالف نوع المداد، فإذا فتحت شفتي فأنقط واحدة فوق الحرف، وإذا ضممتها فأجعل النقطة إلى جانب الحرف، وإذا كسرتها فأجعل النقطة في أسفله، فإن اتبعت هذه الحركات غنة، فأنقط نقطتين، فابتدأ بالمصحف حتى أتى على آخره"⁽³⁾ فهذه الإضافات وغيرها، والتي تمثل الشكل الخارجي، حماية للخطأ الإعرابي أولاً وللتفريق بين المعجم والمهمل ثانياً، لا أثر لها في النص سلباً بقدر ما تقدمه من خدمة تأدية صورته الحقيقية، حينما يتلى بالأسن معاداً كما أنزله الله على نبيه -ﷺ- "ومهما أضيف إلى المصحف العثماني من علامات خارجية ابتكرها أبو الأسود الدؤلي وأتباعه ونصر بن عاصم، ويحيى بن يعمر وحسن البصري، وخليل بن أحمد، فإن النص باق علي الدوام يتحدى فعل الزمن"⁽⁴⁾.

كما أن الرسم وما أضيف إليه من ضوابط نقطاً وشكلاً ليست أموراً توقيفية كالأداء والترتيب لا يجوز المساس بها، وإنما الأمر جائز بالنظر لما يقدمه إلى النص من خدمة جليلة، منعت عنه التصحيف والتحريف وصانته من اللحن وسوء الفهم" وينبغي أن يكون واضحاً أن الرسم القرآني ليس توقيفاً، إذ القرآن لم ينزل

(1) عبد الصبور شاهين : تاريخ القرآن، ص 125.

(2) السيوطي: الإتقان 2/506.

(3) أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني : المحكم في نقط المصاحف ، تحقق/ عزت حسن ، دار الفكر ، دمشق

(1407 / 1986 م) ، ط ثانية ، ص 4 ، انظر فهرست ابن النديم ، مصدر سابق ص 63 .

(4) محمد عبد الله دراز: منخل إلى القرآن، ص 61 .

مكتوبا من عند الله، وإنما تلقاه الرسول -ﷺ-، سماعا من جبريل ثم أملاه من حفظه على كتاب الوحي فكتبوه⁽¹⁾ وفي الوقت الذي تؤكد فيه الرواية الإسلامية أن النص القرآني قد جمع وصنف في عهد أبي بكر رضي الله عنه، للخوف عليه من الضياع، وأعيد مرة أخرى في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه خوفا من اختلاف الأداء، وأضيف إليه العلامات الخارجية احتياطا في السلامة، فإن المستشرقين يستمرون في افتراض الجمع والتدوين في مراحل متتابعة، تأثرا بما عاشته رواية العهدين القديم والجديد، من اضطراب وطول عهد .

يقول " بلاشير " ففي عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان " 685 - 705 م " وبناء على رغبة الحجاج بن يوسف والي العراق القدير، بذلت الجهود لإخراج الكتاب المقدس بكتابة متجانسة وبفضل بعض التحسينات التي أدخلت على الخط ولا سيما على الحركات اكتسبت تهجئة المصحف زيادة في الدقة⁽²⁾ ، ثم انسل بطعنة فقال: "ويبدو أن جهودا قد بذلت في الوقت ذاته، لا تلاف جميع النسخ المصطبغة بالتأثيرات الشعبية"⁽³⁾.

ولم يقصر المستشرقون حديثهم عما كان من أمر إدخال النقط والشكل الذي تم فعلا في العصر الأموي، بل تجاوزوا ذلك العمل بافتراضات أخرى ودعاوى مفتعلة مخالفة للواقع والتاريخ " فأرثر جفري " يظهر وكأنه متحقق من كلامه بعد الحديث عن النقط والشكل التي جرت على النص في العهد الأموي فيقول: "بل يبدو أنه قام بتحرير جديد بالكامل للقرآن، ثم أخذ نسخا من نصه الجديد وأرسلها إلى المراكز الحضرية الكبرى، وأمر بإتلاف النسخ القديمة الموجودة هناك، مثلما فعل عثمان قبله، بل يبدو أن هذا النص الجديد الذي أشهره الحجاج تعرض لتبديلات كبيرة تقريبا"⁽⁴⁾، ولتأييد رأي المستشرقين في الجمع القرآني الذي رأوا أنه قد تم في

(1) محمد محمد أبو إيله : القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ص 186.

(2) بلاشير القرآن، نزوله وتكوينه، ص 32.

(3) م ن: ص 32.

(4) أرثر جفري: القرآن ككتاب مقدس، ص 162.

العصر الأموي على يد الحجاج بن يوسف ونوعية هذا الجمع، يقول: "جرجس سال" صاحب المقالة في الإسلام " ولما قام الحجاج بنصرة بني أمية، لم يبق مصحفاً إلا جمعه واسقط منه أشياء كثيرة كانت قد نزلت فيهم، وزاد فيه أشياء ليست منه، وكتب ستة مصاحف جديدة، بتأليف ما أراه، ووجه بها إلى مصر والشام ومكة والمدينة والبصرة والكوفة، وهي القرآن المتداول اليوم، وعهد إلى المصاحف المتقدمة فلم يبق منها نسخة إلا أعلى لها الخل وسرحها فيه حتى تقطعت، وإنما رام بما فعله أن يتزلف إلى بني أمية فلم يبق ما يسوهم"⁽¹⁾.

ولا يخفى ما في هذا من دس على القرآن، وكان الأجر به أن يأتي بالدليل على ما أضيف وما حذف رداء لبني أمية؛ حتى يكون صادقاً وليفتح باب التماور، لكنه التعصب والجهل بالأمر، ويظالعنا: جون بيرتون Burton, John" في كتابه "جمع القرآن" بقوله: "إن القرآن لم يجمع لا في خلافة أبي بكر ولا في خلافة عثمان"⁽²⁾، في محاولة لإجبار القارئ على التصديق بما روى عنهم من الجمع الأموي المتأخر، والذي يؤكدون عليه ويرون أنه القرآن الذي بين أيدينا اليوم. وعلى الرغم من الآراء الغربية التي طالعنا بها هؤلاء، فإن عدداً منهم كان منصفاً، وقال قولته التي جاءت موافقة لما يراه المسلمون المحققون في الجمع القرآني بمنظور عام، يقول "شوالي": وهو من المستشرقين القدامى "إن نسختي زيد متطابقتان وأن مصحف عثمان ما هو إلا نسخة من المصحف الذي كان عند حفصة"⁽³⁾، ويقول "وليم موير": "أن المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يد إلى يد حتى وصل إلينا دون أي تحريف، ولقد حفظ بعناية شديدة لم يطرأ عليه أي تغيير يذكر بل نستطيع أن نقول إنه لم يطرأ عليه أي تغيير على الإطلاق"⁽⁴⁾، وفي

(1) جرجس سال: مقالة في الإسلام، إنترنت.

(2) أحمد علي الإمام : القرآن وتعدد قراءاته، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية السودان أم درمان، العدد الأول، 1995 م ص 40 .

(3) نولكه: تاريخ القرآن، ص 91.

(4) محمد عبد الله دراز: مرجع سابق، ص 40 .

شهادة إثبات للحق يقول "Menezes" "إن تسجيل جميع المسلمين الرائع للقرآن، وتقواهم منذ البداية، هذه المعاني التي جعلتهم يحفظونه عن ظهر قلب، وهي التي تؤكد وجود نسخة مكتوبة على عهد النبي لكل ما نزل من الوحي، كما أن جمع زيد للقرآن قد حظي بالقبول الإجماعي مباشرة وبصورة فورية، وكل هذا لا يترك مجالاً للشك، في أن القرآن يحوي بالفعل كل الكلمات التي أوحيت إلى النبي"⁽¹⁾.

كما كان منصفاً للجنة التي كلفت بجمع القرآن في العهدين، أبي بكر وعثمان، ممثلة في رئيسها زيد بن ثابت فيقول: "من المؤكد جداً أن زيدا قد توخى الأمانة في صنيعه، كما أن قبول علي وأتباعه للقرآن، وهم الذين عادوا عثمان هو أعظم ضمان لصحته وأصالته"⁽²⁾، وحين يقارن "وليم موير" القرآن مع الكتب المقدسة الأخرى، فإنه ينتصر له قائلاً "إنه لا يوجد كتاب في العالم غير القرآن بقي على صورته النقية طوال قرون عدة"⁽³⁾، كما أنه ينسف ما قال به المستشرقون من اختلاف الفرق الإسلامية، ووجود قرآن لكل فرقة، فيقول " فلم يوجد إلا قرآن واحد لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماعي لنفس النص المقبول من الجميع حتى اليوم، يعد أكبر حجة، ودليل على صحة النص المنزل الموجود معنا والذي يرجع للخليفة المنكوب عثمان"⁽⁴⁾، وبعد حديث طويل وفق الرواية الإسلامية يسرده "كليمان هيار" حول الجمع الذي قام به الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه يصل إلى الحقيقة المقررة فيقول: "وهكذا فالنسخ الموجودة في العالم الإسلامي الآن، هي بلا استثناء صور من مصحف عثمان"⁽⁵⁾، ويجزم "رودي بارت" بصحة النص القرآني كله فيقول: "ليس لدينا أي سبب يحملنا على الاعتقاد بأن هناك أية في القرآن كله لم ترد عن محمد"⁽⁶⁾.

(1) محمد خليفة: الاستشراق والقرآن العظيم، ص 95-96.

(2) م. ن: ص 97.

(3) م. ن: ص 97.

(4) محمد عبد الله دراز: مرجع سابق، ص 40.

(5) إبراهيم عوض: المستشرقون والقرآن، مرجع سابق، ص 149.

(6) Rodi Part : Der Coran Veberstzung , stuttgart, 1980, P5.

ومن خلال الاستعراض السابق لآراء المستشرقين حول الجمع والتدوين في مراحلها المختلفة، فإن من الآراء البارزة في هذا الجانب القول بأن الكتب السماوية كلها لم تدون بشكل مبكر يقترب من نزولها، وهو انعكاس لما تمخضت عنه دراسات العهدين القديم والجديد التي جاءت أبان عصر النهضة والثورة على الكنيسة، فكان الحكم على القرآن في هذه المسألة لا يزيد على إسقاط دراساتهم للعهدين على القرآن والدليل عدم التزامهم بتحديد الأسباب التي أدت إلى تأخر التدوين القرآني سواء في عهد الرسول ﷺ، أو فيما بعد خلال الجمع وتوحيد طرق الأداء، التي كانت على يد أبي بكر الصديق، وعثمان بن عفان رضي الله عنهما، والذين اعترفوا منهم بأن القرآن قد دون وجمع ورتب إثر نزوله مباشرة فإنهم يوهمون بأنه قد تعرض فيما بعد للحذف والزيادة والتحريف خاصة مرحلة الجمع العثماني أو الجمع الأموي التي يقترحونها ويصرون عليها، ولا تعوزهم الأسباب التي أدت إلى الزيادة والحذف والتحريف، فيم يخلقونها، فالكلام على الأمور الغيبية كقيام الساعة التي ابتعدت عما وعد به القرآن محمداً في نظر "كازانوف" كان سبباً لزيادة شيء في القرآن يخدم هذا الخلل، ومقابلة المكتوب للمحفوظ الشرط الذي اتخذته المسلمون أساساً اعتمدت عليه لجان التدوين المبكرة أدى إلى إسقاط آيات لم يتوفر لها هذا الشرط، وقد تكون قرأنا في نظر "كليمان هيار" كما أن الاعتماد على كتبة غير موثوق بهم كعبد الله بن سعد بن أبي السرح أدى إلى ضياع بعض الآيات في نظره أيضاً.

ولم تكن الأدوات التي كان القرآن مكتوباً عليها صالحة للقيام بهذه المهمة، وأنها معرضة للضياع، أو الخرق والفساد، حسب قول "هنري ماسيه" وأن الفوضى التي امتهر بها العرب كانت سبباً في تعرض القرآن لما تعرض له من الزيادة والنقصان في رأي "سان هيلير" ولم تعد الأهداف السياسية نصيبها هي الأخرى فقد كانت وراء إضافات عديدة تخدم مصالح المستفيدين أو حذف آيات أخرى ترى الطبقة المستفيدة أنها تؤثر على مصالحها السياسية سواء في عهد عثمان بن عفان أو العهد الأموي المقترح كما يرى ذلك "سان هيلير وهنري ماسيه وبلاشير".

والخط المستعمل أدى إلى تعرض النص للتحريف والتبديل لقابلية المکتوب للأداء المختلف والمتناقض كما يرى ذلك " بلاشير وجولد تسيهر" والعقائد الإسلامية هي الأخرى أدت إلى حذف بعض النصوص كعقيدة النسخ في رأي " ويلش وجاك بيرك " وامتناع المسلمين نتيجة الإيمان بهذه المعتقدات أدت إلى اضطراب النص .

هذا الاختلاف بين المستشرقين في إيجاد أسباب الحذف والإضافة والاضطراب التي تعرض لها النص القرآني ، إنما جاء أثر عجزهم عن رد ما جاءت به الرواية الإسلامية فيما يخص التدوين المبكر للمصاحب لنزول الآيات والسور، وتضافر الكتابة على أداء مهمتهم في حينها ، وتلقف الآيات من فم الرسول -ﷺ- الذي كان يشير بمكان الآية من السورة، والسورة من السور المنزلة أولاً بأول في عمل توثيقي لم يسبق إليه أي كتاب على وجه الأرض، كما أن اللجان المشكلة فيما بعد في عهدي أبي بكر وعثمان -رضي الله عنهما- التي كانت وراء عمل تحقيقي عالي المستوى هي أيضاً لم يستطع المستشرقون الوقوف أمامها، خاصة وأن كتب التاريخ والسيرة قد واكبت العمل ونقلت الصورة حية بأسانيد المتصلة اتصالاً وصل درجة التواتر التي يستحيل معها أي مكابرة أو مناقشة، مما حدا بهم لاختلاق أسباب واهية رأوا أنها قد تخدم مبتغاهم.

وأما الآخرون الذين ينظرون أن الجمع وإن تم فقد كان جمعا وتدويناً خاصاً، وليس جمعا رسمياً منهم "جوستاف لوبون و هنري ماسيه و بلاشير وأرثر جفري" فإنهم يدعون دعوة أخرى في إطار مراوغة إلحاق القرآن بالكتب المقدسة السابقة، فكيف يكون جمعا غير رسمي وقد كان تحت إشراف خليفة المسلمين وبلجنة مكونة بأمره؟ أم أن البحث عن قرآناً متنوعة، وبأسماء متعددة هو هدف هذه الدعوى؟

ولم يخل الأمر من منصفين أقروا ما جاءت به الرواية الإسلامية وأيدوا أن القرآن قد دون وسجل بشكل صحيح منذ عهد الرسول -ﷺ- وجمع على شكل صحف في عهد أبي بكر، وأكتمل من حيث الاداءات الرسمية في عهد عثمان رضي الله عنه منهم " مينزس ووليم موير وكلميان هيار" في آخر أقواله .

ثانياً: ترتيب سور القرآن و آياته:

إذا كان ترتيب الآيات في سورها موضع اتفاق بين العلماء في كونه بتوقيف منه - ﷺ -، فإن الأمر يختلف بالنسبة لترتيب السور في المصحف، حيث تعددت آراء علماء المسلمين فيه، واختلفت أقوالهم :

الرأي الأول :

إن ترتيب السور على ما هي عليه اليوم في المصحف لم يكن بتوقيف من النبي - ﷺ -، وإنما كان أمراً اجتهادياً من الصحابة، واستدل أصحاب هذا الرأي باختلاف الصحابة في ترتيب مصاحفهم قبل أن يجمع القرآن في عهد عثمان⁽¹⁾.

الرأي الثاني:

إن ترتيب السور كان عن توقيف من النبي - ﷺ -، لأن جبريل أوقف الرسول على موضع الآية والسورة، وأنه لم توضع سورة في مكانها إلا بعلم منه - ﷺ -، واحتجوا على مذهبهم بأن السور المتجانسة في القرآن لم يلتزم فيها الترتيب والمواودة، بدليل أن السور المسبحات لم ترتب على التوالي بينما هي متكاملة في افتتاح كل منها بتسبيح الله تعالى، بل فصل بينها بسورة المجادلة والممتحنة⁽²⁾.

الرأي الثالث:

أن ترتيب بعض السور كان بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، وبعضها الآخر كان باجتهاد الصحابة؛ لأنه وردت أحاديث تفيد ترتيب البعض توقيفاً، كما وردت آثار تصرح بأن الترتيب في بعضها كان عن اجتهاد : فأمر عثمان أن يتابعوا الطوال فجعلت سورة الأنفال وسورة التوبة في السبع، ولم يفصل بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم⁽³⁾.

(1) ابن النديم: الفهرست، ص 39 وما بعدها .

(2) نظر البرهان: 260/1 .

(3) مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1998/1419م)، ط ثنية، ص 144 .

ومن خلال عرض هذه الآراء وتحليلها يتبين أن الرأي الأول فيه نظر، لأن اجتهاد الصحابة في ترتيب مصاحفهم الخاصة كان اختياراً منهم قبل أن يجمع القرآن جمعاً مرتباً، فلما جمع في عهد عثمان بترتيب الآيات والسور على حرف واحد، واجتمعت الأمة على ذلك تركوا مصاحفهم، ولو كان الترتيب اجتهاداً لتمسكوا بها، أما الرأي الثالث فإن أدلته لا تستند على دليل يعتمد عليه⁽¹⁾ وهكذا يترجح الرأي الثاني، لأن القول بأن ترتيب السور بأمر من الله أوثق وأوفق، فهو يدعم تسلسل المقاصد بين السور وتأخي الأغراض، ويشهد له ما في أوائل السور وأواخرها من التأليف المحكم.

ويؤيد ابن الزبير الغرناطي الرأي الثاني، ويرى أن القرآن كله متصل المعاني متجانس المقاصد، يقول في البرهان عن علاقة سورة الإخلاص والمعوذتين بما قبلهن "لما انقضى مقصود الكتاب العزيز بجملته، عاد الأمر إلى ما كان، وأشعر العالم بحالهم من ترددهم بين عدمين ثم الله ينشئ النشأة الآخرة...ولما اكتمل مقصود الكتاب واتضح عظيم رحمة الله به لمن تدبر واعتبر وأتاب، كان مظنة الاستعادة واللجأ من شر الحاسد وكيد الأعداء فختم بالمعوذتين من شر ما خلق وذر أو شر التقلين"⁽²⁾.

فنظام القرآن له نسقه المنسجم وهو ما حاول ابن الزبير أن يجسمه في كتابه البرهان، وهو يقرر الوحدة المعنوية الكاملة في القرآن الكريم، ونقل السيوطي عن أبي بكر الأنباري قوله: كانت السورة تنزل لأمر يحدث، والآية جواباً لمستخبر، ويوقف جبريل النبي ﷺ على موضع الآية والسورة، فاتساق السور كاتساق الآيات والحروف كله عن النبي ﷺ فمن قدم سورة أو أخرها فقد أفسد نظم القرآن"⁽³⁾.

(1) م.ن: ص 144.

(2) ابن الزبير الغرناطي: البرهان في ترتيب سور القرآن، تحق/ محمد شعباني: مطبعة فضالة، المحمدية.

المغرب، (1990/1410م) ص 384.

(3) الإقتان: 209/1.

ويذكر بعض الباحثين عددا من المسائل تجعل التوافق بين السورة السابقة واللاحقة ضروريا منها "أن يكون المقصد العام للسورة مشابها لجملة السورة التي نطيقها، كما هو ملاحظ في علاقة الضحى بالانشراح، فهما في تسلية النبي وتذكيره بنعمة الله، وكما في التشابه بين النساء والمائدة لما بينهما من الاشتراك في جملة أحكام تنظم الأسرة والمجتمع" (1)، ويبدو التناسب بين آخر سورة النساء حيث اختتمها أمراً بالتوحيد والعدل بين العباد، وأكد ذلك في مفتتح المائدة، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ "المائدة - 1".

ويتصل بالترتيب الزمني للقرآن موضوع المكي والمدني اتصالا مباشرا، حيث إن المعول عليه في هذه المسألة الخلفية هو الزمان لا المكان، ونتيجة لأنه لم ترد نصوص من كتاب أو سنة تفرق بين مكي القرآن ومدنيه، فقد أدى ذلك إلى اختلاف العلماء في تحديد مفهوم كل منهما، ولعل أشهر الأقوال في ذلك "أن المكي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أم بمكة عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار" (2).

وهذا الرأي المراعى فيه العامل الزمني أولى بالقبول، لأنه أشمل وأكثر توافقا مع تدرج الدعوة الإسلامية في تقرير العقائد والأحكام.

ومعلوم أن الأصل في معرفة المكي والمدني يقوم على منهج السماع حيث نقل العلم ببعض مواطن الآيات عن الصحابة، يقول الزركشي، لا غبار على الاختلاف بشأن بعض السور مكية هي أم مدنية (3).

والاختلاف بين المكي والمدني ليس إلا اختلاف تنوع تجمعه أصول واحدة، والدليل على ذلك أن أكثر السور المكية تتخللها آيات مدنية وسور مدنية كثيرة تحوي آيات مكية في ترتيب المصحف للآيات في السورة الواحدة.

(1) سعيد سالم فتدي: الوحدة المعنوية في القرآن، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا، العدد السادس عشر سنة 1999م، ص 347.

(2) الإفتان 26/1.

(3) لبرهان: 192/1.

وإذا كان هذا هو ما تؤكد الرواية الإسلامية في الترتيب القرآني، وفق جمعه وتدوينه في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه وتدل عليه، فإن المستشرقين في المقابل يعلنون أن ترتيب القرآن كان مفتعلا، أحدثه زيد وأصحابه، وأطلقوا لأنفسهم العنان في البحث عن ترتيب جديد جعلوا التاريخ مستندا له معتمدين على الأسلوب حيننا والموضوع حيننا آخر، على مراحل داخل الحقبه المكيه والحقبه المدنيه، وإن اختلفوا في عددها وطرق البحث فيها.

يقول "ويلش" حول التاريخ الغربي لسور القرآن و آياته : "منذ منتصف القرن التاسع عشر والباحثون الغربيون، يطبقون طرقا نقدية على القرآن، تختلف فيما بينها في الدرجة، وقد توصلوا من خلال هذه الدراسات النقدية إلى نظم، أو ترتيبات زمنية مقترحة، منها هذا الترتيب الذي يمكن أن يطلق عليه "المدرسة ذات الأربع فترات" الذي أسسه "جوستاف فايل" في كتابه :

(1) (Historisch - kritisch Einleitung in der coran 1844- 78).

فالمدرسة ذات الأربع فترات قامت بتقسيم الوحي المكي إلى ثلاث، وجعلت الوحي المدني وحدة واحدة، واعتمد "جوستاف فايل" في ذلك على إشارات تاريخية لحوادث معروفة من مصادر أخرى - غير القرآن، طبيعة الوحي الذي في رأيه يعكس موقف محمد ومبادئه، المظهر أو الشكل الخارجي للوحي⁽²⁾، هذا من حيث التقسيم الخارجي للوحي، أما التقسيم الداخلي للسور للقرآنية فقد "رتب فايل" السور المكية المبكرة، التي لا حظ أن آياتها تميل إلى القصر، وتتميز بجمال الجرس والوقع، وأنها في نظره تشبه سجع الكهان ويتقدمها عادة قسم، واللغة فيها تتميز بالصورة الخيالية والقوى التأثيرية⁽³⁾.

ورأى في سور الفترة المكية الثانية، خصائص أخرى تميزها عن سابقتها فهي عنده "تتميز بأنها أطول من سور الفترة الأولى...وأنها لا تخلو من القيم

(1) محمد محمد أبو ليلة: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ص 247.

(2) م ن ص 247.

(3) م ن ص 248.

الشعرية، وتتميز بالحديث عن الله وصفاته وبخاصة صفة الرحمة "الرحمن الرحيم" وبالوصف الحي للجنة والنار وقصص العذاب" (1).

أما سور المرحلة المكية الثالثة في رأيه "أطول من حيث الحجم، وأكثر نثرية من حيث الشكل ... ويتخذ الوحي شكل الحديث أو الموعظة، وتتكرر قصص الأنبياء، وقصص العقوبات بتفاصيل أطول مما هي في غيرها" (2).

ولقد تابع "نولدكه" "جوستاف فايل" في تقسيمه هذا وقام بمبادرة لترتيب سور القرآن زمنياً في كتابه "Geschichte de Coran Gottingen, 1860" وتعتمد مبادرته هذه على نظرة خارجية وداخلية تقوم الأولى على: أ / الحديث، كتب التاريخ، كسيرة ابن هشام، الطبري، يعقوبي... الخ، ب/ الكتب المتعلقة بأسباب النزول. أما الثانية: فتقوم على: أ / الأسلوب وخصوصيات الكلام والعبارات ب/ القواعد التي جاء بها الوحي طبقاً لتطور رسالة النبي ﷺ، جـ/ موقف النبي حيال اليهودية والمسيحية والوثنية العربية⁽³⁾، واعتماد "نولدكه" على الأسلوب اللغوي للآيات، واتخاذ معتمداً في الترتيب الزمني قد يكون صالحاً في الفترات الطويلة، أما الفترة الزمنية المكية (610 - 622 م) تقريبا فهي قصيرة جداً لا يصلح أن يكون الأسلوب معتمداً للتمييز بين السور والآيات فيها، كما أن "بلاشير" يؤكد أنه لم يأت بجديد إنما هو متبن لما قام به قبله "جوستاف فايل" فيقول عنه: "هذا الترتيب الزمني الذي قدمه "جوستاف فايل" وتبناه كل من "نولدكه" 1860 م، "وشوالي" 1872 م، في كتابهما عن القرآن مع إدخال شيء من التعديل عليه"⁽⁴⁾.

(1) محمد محمد أبوليله : مرجع سابق ، ص 248.

(2) م.ن ص 249.

(3) عبد الرحمن بدوي: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص 117 - 118 بتصرف.

(4) Intro to Coran , p . 66 .

و يقول عنه "ريتشاربل" في مقدمة القرآن أيضا لنا أن نشك فيما يقوله "نولدكه" بشأن حصر استعمال الرحمن كاسم علم خلال الفترة المكية الثانية، من المحتمل أن هذا الاسم قد ذكر في هذه الفترة، لكن لا شيء يثبت أنه تم رفضه⁽¹⁾.

ويدرك المستشرق "ويلش" صعوبة هذا العمل الذي أقدم عليه المستشرقون فيقول " هذا الموضوع صعب وشائك، ولا يمكن أن نخرج منه بقائمة مفصلة ودقيقة لأوقات النزول، وتواريخ الآيات والسور؛ وذلك لأن القرآن ليس كتاب تاريخ أو سجلا يوميا للأحداث التي شاهدت نزوله"⁽²⁾.

كما أن ساسي بالحاج يقول عن "نولدكه" بشأن ترتيب سور القرآن : أنه "يقتنع بضرورة ترتيب القرآن ترتيبا مخالفا للطريقة الإسلامية، فسلك مذهبا آخر في هذا الترتيب ، إلا أنه وصل إلى نتيجة علمية، مفادها استحالة هذا الترتيب طبقا للمعطيات الموثقة في الروايات والأسانيد وصولا إلى نتيجة علمية سائغة"⁽³⁾.

ولم يكن "جوستاف فايل" أو "نولدكه" مبتدعين، وإنما يتبعان ما شدد عليه أبو القاسم محمد بن حبيب النيسابوري، حيث يقول في كتابه "التنبيه إلى علوم القرآن" من أشرف علوم القرآن، علم نزوله، وجهاته، وترتيب ما نزل بمكة، ابتداء، ووسطا، وانتهاء، وما نزل بالمدينة كذلك، ثم ما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكي، وما نزل بمكة في أهل المدينة، وما نزل بالمدينة في أهل مكة، ثم ما يشبه نزول المكي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكي، وقد ذكر خمسة وعشرين وجها، قال بعدها "من لم يعرفها ويميز بينها لم يحل له أن يتكلم في كتاب الله"⁽⁴⁾.

وحول عمل "جوستاف فايل" و "نولدكه" واعتماد المستشرقين عليه لما قاموا به فيما بعد من ترتيب للقرآن وفق التسلسل التاريخي يقول أحمد خالد شكري،

(1) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص 121.

(2) محمد محمد أبو ليلة: مرجع سابق، ص 239.

(3) الظاهرة الاستشراقية و أثرها على الدراسات الإسلامية، ص 407 .

(4) ليرمان: 192/1 .

وعمران سميح نزال " ولكن هناك ترتيبا أوشك أن يكون إجماعا - عندهم - بدأه "جوستاف فايل" 1844م وأكمله "تولدكه" 1860م وصححه شوالي 1872م وهو المعروف "بترتيب تولدكه" ولقد اعتمده المستشرقون من كل الجنسيات⁽¹⁾.

ويلاحظ أن مشروع ترتيب سور القرآن لدى المستشرقين، وإن كان المبتدع له "جوستاف فايل" فإن شهرة هذا المشروع قد كانت على يد "تولدكه وتلميذه شوالي فيما بعد. ويواصل "جريم" في كتابه محمد "1892-95م" ترسيخ فكرة ترتيب سور القرآن، على أسس جديدة، مخالفا للترتيب الإسلامي، وكانت فكرته تقوم على "تطور المواضيع الدينية، التوحيد، البعث، القيامة...، وكان اهتمامه منصبا على الفترة المكية"⁽²⁾، وإن ساير "تولدكه" في تقسيمه للفترة المكية إلى ثلاث فترات، فإنه اختلف نوعا عن ترتيب "تولدكه"، لأنه حذف من الفترة المكية الأولى السور: الذريات، الطور، النجم، الرحمن، الواقعة ونقلها إلى المرحلة المكية الثانية⁽³⁾، ولم يقتصر على هذا فقط فقد "حذف من المرحلة المكية الثانية السور: الفاتحة، القدر، الكافرون، الإخلاص، ونقلها إلى المرحلة المكية الثالثة"⁽⁴⁾.

وإجمالا فإنه يمكن القول إن فكرة المراحل وفق تطور القضايا الدينية التي اعتمد عليها، قد أعاد صياغتها تأييدا لفكرته التي بنى عليها تقسيمه، أما "وليم موير" في الجزء الثاني من كتابه "حياة محمد" وكتاب القرآن: تكوينه وتعاليمه، فإنه يطور الموضوع ويوزع السور القرآنية المكية على أربع مراحل:-

1. سور نزلت بشأن تكليف محمد بالرسالة .
2. أقدم السور حتى الإعلان الأول عن الرسالة .
3. من الإعلان حتى السنة السادسة من الرسالة

(1) علم تاريخ نزول آيات القرآن الكريم وسوره، منشورات جمعية المحافظة على القرآن الكريم، عمان، الأردن، 2002م، ط/أولى، ص49.

(2) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق ص 122.

(3) م.ن ص: 122.

(4) م.ن ص: 122.

4. من السنة العاشرة إلى الهجرة.

وجاء في ترتيبه 93 سورة مكية و 21 سورة مدنية⁽¹⁾.

وقد لاحظ المستشرقون أنفسهم أن " موير " وقع في خطأ أساسي وهو " أنه أدعى تحديد وضبط الترتيب الزمني للسور في كل مرحلة من المراحل الخمسة، ومعترفاً في نفس الوقت أنه لم ينجح كلية في هذه المهمة"⁽²⁾، ومن أغرب ما جاء بتقسيمه زعمه أن سورا من القرآن نزلت قبل البعثة، في قول لم يرد عن غيره من المستشرقين ويستصعب " سان هيلير " المهمة ويرى أن النجاح في ترتيب سور القرآن وآياته من المحاولات النادرة، ويعتبر القرآن الحالي فوضى مرفوضة من أهل العقل الغربيين، وما قبل المسلمين به إلا دليل على أنهم وقعوا تحت تأثير الإيمان الساذج والجهل المفرط فيقول " إنه لأمر جد صعب بالنسبة لأمهر الباحثين إشاعة شيء من النظام في سور القرآن وآياته، إذ هي محاولة ندر أن ينجح فيها أحد ... وإذا كانت العقلية العربية، بتأثير الإيمان والجهل، قد قبلت هذه الفوضى فكيف يمكن للعقلية الحديثة أن تتنازل فترضى بها؟"⁽³⁾.

ويشير إلى الطريقة التي يمكن الاعتماد عليها في ترتيب سور القرآن، ويرى أنها المعتمد الوحيد لهذا العمل فيقول: "إن الضوء الوحيد الذي كان ممكناً إلقاؤه عليه هو ضوء التاريخ، ولأن حياة محمد جميعها كانت معروفة بما فيه الكفاية فقد كانت محاولة ترتيب السور تاريخياً ممكنة بناء على ما تضمنه هذه الحياة من أحداث"⁽⁴⁾.

كما أن عامل اللغة واعتبار تطورها لدى الرسول ﷺ - خلال سني الوحي، والذي اعتمد عليه بعض أقرانه، كان عنده بمكان في ترتيب سور القرآن، حيث يقول عنه: " ومن الواضح أن لغة محمد كان لا بد أن تتلون حسب الوقت والظروف

(1) عبد الرحمن بدوي : مرجع سابق، ص 123.

(2) Noldka , schvaly. Geschichte des coran I letipzig 1909 p 73.

(3) Sant Heleir Mahmet et la coran. ، ص 102.

(4) إبراهيم عوض : دراسة لترجمات نفر من المستشرقين الفرنسيين للقرآن وآرائهم فيه، ص 102.

التي كانت تحسب به" (1) ، وكلامه يوحي بما يقول به المستشرقون في أغلبهم، بتأليف محمد ﷺ للقرآن، وأنه يتدخل في آياته وسورة وفق هواه ورغباته، ويعترف بعد مقارنة يعقدها بين عملي "جوستاف فايل" و"تولدكه" حول إعادتهما لترتيب سور القرآن، اعتمادا على التسلسل التاريخي، وتطور اللغة والأسلوب وتوضيح ما بين عمليهما من فروقات صعبة لا يمكن التوفيق بينهما فيقول "أفليس لنا أن نعتقد أن هذه المشكلة يكاد يستحيل حلها، على الأقل في الوقت الحاضر، وأن الأحزم أن نتنظر كشوقا جديدة"(2)، "وسان هيلير" هنا يصرح بما يخفيه وغيره من المستشرقين الذين يحاولون قلب الحقائق الثابتة بالبرهان، كما أنه يبين عن جهله اللغوي الفاضح وعدم قدرته وغيره من أمثاله أن يقفوا على بيان القرآن وتسلسل أسلوبه وتتابعه كالعقد المنظوم، وعندما تعجزه الحقيقة يصرح مأذوماً فيقول: "إن أفضل شيء ترك القرآن على ما هو عليه باضطرابه البادي للعيان"(3)، أما "هنري ماسية" فيقول "إن ترتيب السور مؤسس بكل بساطة وفقا لطول كل سورة، و السور الأكثر قصرا -وهي الأقدم- موجودة في نهاية القرآن، ولم يستطع زيد ورفاقه أن يرتبوا القرآن على أساس معنى الآيات لأن صفة الوحي المتقطعة تفترض ذلك(4)، فكان المسلمين عنده لو كان الوحي غير منجم لأنتهجوا المنهج الاستشراقي ذاته في ترتيب سور القرآن، ويشير إلى مانع آخر يراه سببا في عدم القيام بالترتيب التاريخي للسور القرآنية فيقول: "ولم يستطيعوا التفكير بالترتيب التاريخي، لأن الوقت كان متأخرا لإثبات هذا الترتيب"(5).

وينتقد الترتيب الإسلامي للسور القرآنية بأنه وإن كان مؤسسا على الطول إلا أنه لم يراع فيه بشكل دقيق فيقول "وعلى كل حال فإن الترتيب النازل وفقا لطول

(1) إبراهيم عوض : مرجع سابق ، ص 102 .

(2) م.ن: ص 103 .

(3) م.ن: ص 104 .

(4) الإسلام: ص 110 .

(5) م.ن: ص 110 .

السور فيه أمران شاذان : فمن ناحية أولى نرى السورتين الأخيرتين "113- 114" الناقصتين بالتأكيد من قرآن ابن مسعود ليستا هما الأكثر قصرا... ومن ناحية أخرى فإن السورة الأولى "الفاتحة" وقد وضعت على رأس الكتاب لا تعد سوى سبع آيات⁽¹⁾، ولو كان معتد المسلمين في ترتيبهم للقرآن، هو اعتبار الطول والقصر في السور القرآنية لكان لكلامه هذا معنى، لكنه يردد كلام سابقه على غير بصيرة ولا بينة.

وبعد استبعاد "ادوار مونتة" للروايات الإسلامية، يقترح طريقة أخرى سيرا على ما قدمه بعض المستشرقين قبله، فيقول : " وهناك طريقة أضمن من الروايات المهتزة، والمتناقضة يمكننا بها أن نثبت إلى حد ما من الترتيب التاريخي للسور، ألا وهي الاعتماد على لغة القرآن وأسلوبه، وهو ما استعنا به أكثر من مرة⁽²⁾ . وكغيره من المستشرقين في هذه القضية يعترف بعدم القدرة على الوصول إلى ترتيب تاريخي بشكل دقيق وتام فيقول : "لا يمكن في رأينا الحديث بالنسبة لترتيب السور، إلا عن طريق ترتيب نسبي، أي سلسلة مما تشكل السور من مجموعات مختلفة"⁽³⁾، وهي انحراف عن معتمده الأول واللجوء إلى الترتيب حسب الموضوعات المعالجة، ودليل على التخبط الذي يعاني منه في هذا الموضوع، وترتيب السور القرآنية على حسب الطول والقصر نظرة يشترك فيها أغلب المستشرقين في عجز عن عدم قدرتهم على التفسير السليم لذلك، وعدم الفهم هذا هو الذي قادم جميعا لابتكارات كانت خاطئة في أغلبها، واكتشفوا بأنفسهم أنها عاجزة عن تلبية رغباتهم، التي اتخذت من التاريخ واللغة، والأسلوب، منهجا جديدا لتأسيس نظرتهم، وتحقيق أهدافهم ابتداء من "جوستاف فايل" وانتهاءً "بجارك بيرك"، وهو الدليل على أن الترتيب الإسلامي للقرآن لم يكن في حساباته الاعتماد على الطول والقصر في السور القرآنية، وأن التوقيف في هذه المسألة كان المعتمد الوحيد.

(1) الإسلام : ص 110 .

(2) إبراهيم عوض : لمستشرقون وقرآن ، ص 131 .

(3) م-ن : ص 132 .

ويلصق " إدوارد مونته" الترتيب الإسلامي للسور القرآنية بزید بن ثابت، ويعتبره المسؤول الوحيد عن هذا العمل فيقول: "وكلف الخليفة أبو بكر زيد بن ثابت حواري الرسول بأن يجمع كل ما يستطيع جمعه من النص المقدس، وأن يجعله في مجلد واحد، فرتب السور حينئذ بغض النظر عن ترتيبها التاريخي حسب أطوالها"⁽¹⁾.

و " جولد تسيهر" وفي محاولة منه للاستفادة من أقوال بعض غلاة الشيعة، حول الترتيب الإسلامي للسور القرآنية، فإنه يورد القول ويؤلف منه مستندا يستدل به على رأيه: "ويقولون إن مصحف علي وهو أقدم نص لجمع القرآن كتب على تنزيل القرآن، أي ترتيبه التاريخي"⁽²⁾، وكلامه يوحي بأن الترتيب الإسلامي لسور القرآن كان بإشارة شخصية من أبي بكر -رضي الله عنه- الذي قام بالجمع والتدوين، أو إلى عثمان بن عفان الذي أعاد التدوين بشكل أشمل من حيث القراءة وطرق الأداء.

و رغم ذلك فإن الشك يفوح من عباراته فقوله "وبناء على حديث صنعه الشيعة" دليل على ترده وارتياكه في معالجة فكرته، وهو منهج انتهجه أغلب المستشرقين في اعتمادهم على الضعيف من الروايات، لتأكيد فكرتهم، والتدليل على أحكامهم المسبقة، وزيادة في توسيع الخلاف الوهمي وبنفس منهج الشك يقول: "يبدو أنه جرى الكلام أيضا عن ترتيب مخالف للترتيب العثماني عند غير العلويين"⁽³⁾.

أما " بلاشير" فإنه يأتي بمبرر استقاه من عمل فقهاء اللغة فيما يخص الشعر العربي، وكتابة الدواوين التي ترتب في عرفهم حسب طولها، ويعتبرها فكرة سامية فيقول: "إن المائة والأربع عشرة سورة التي يتألف منها هذا النص تروي إجمالا وفقا لتدرج هبوطي في الطول، وهذا الترتيب يبدو مطابقا لبعض العادات الخاصة بالساميين"⁽⁴⁾، في إحياء إلى مصدرية القرآن عند المستشرقين. وانتقادا منه للمنهج

(1) إبراهيم عوض: ص 146.

(2) مذاهب لتفسير الإسلامي: ص 296.

(3) م-ن: ص 297.

(4) القرآن نزوله تكوينه: مصدر سابق، ص 37.

الإسلامي في ترتيب سور القرآن الذي يراه قلبا للحقائق التاريخية حين يقول "فيمكننا القول بأننا نقرأ القرآن بتاريخ معكوس"⁽¹⁾.

وحول ارتباطه كغيره من المستشرقين بما قام به "نولدكه" بخصوص ترتيب سور القرآن تاريخيا يقول "إن إعادة ترتيب السور الذي اقترحه" نولدكه" ومدرسته، ينال هنا كامل أهميته إنه يلقي على المصحف أضواء مطمئنة ويرد وضع النصوص إلى آفاق سهلة الإدراك، لكونها مقرونة إلى السياق التاريخي المعقول، ثم إنه يعيد إلى القارئ الغربي معناها، ويلبي الرغبة في الفهم التي لا يمكننا بدونها أن نحزر أي تقدم"⁽²⁾.

وفي موضع آخر يرد عنه، وهو يتحدث عن الترتيب الإسلامي للسور القرآنية حديثا يبين فيه عن تصوره للأسباب التي جاءت بهذا الترتيب غير المعقول عنده، لاصطناعه من ناحية، ولعدم مسابرتة للترتيب التاريخي الذي يفتن به كغيره من المستشرقين، ويحاولون جميعا إقناع الفكر الإسلامي به، فيقول: "وهذا التركيب في معظم الحالات يبدو أنه من فعل محمد، وفي أغلب الأحيان نرى أن السورة الواحدة تضم نصوصا من مراحل مختلفة، إذ المشاهد أن نبي الإسلام كان يضم نصا متأخرا إلى آخر مبكر لا شيء إلا لأن الثاني يكمل الأول أو يعدله أو يشبهه مضمونا"⁽³⁾، ولم يقصر تهمة العبث بالنصوص، وعدم إيرادها بشكل ينسجم مع رؤيته على الرسول -ﷺ- فقط، بل يضيف أن عبثا آخر قد أصاب النص أثناء الجمع العثماني للقرآن، في إشارة منه إلى ما يرمى إليه بأن النص تعرض لتغيرات كثيرة، فيدعى "وقد رأينا أن الترتيب التاريخي للقرآن قد عبث به محمد نفسه جزئيا في داخل السور، ثم كان من جراء الترتيب المتبع في مصحف عثمان أن ازداد

(1) القرآن نزوله وتكوينه : ص 37.

(2) م-ن : ص 48 .

(3) Regis Blachère Histoire de la littérature arab ,1964 p19

نظر تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني: ص 240 وما بعدها .

اضطراباً⁽¹⁾، وبياناً للجهد الإستشراقي في هذا الموضوع والإشادة به، وتعليلًا للنتائج التي توصل إليها يقول: "وقد اضطلع المستشرقون في منتصف القرن التاسع عشر بهذه المشكلة على أسس جديدة وتوصلوا بفضل "تولدكه" و "توالي" لا إلى إعادة ترتيب النصوص تاريخياً، فهذا مستحيل، بل على الأقل إلى إعادة ترتيب السور ترتيباً يقوم في عمومها على ما لحق دعوة مؤسس الإسلام من تطور"⁽²⁾.

وهو في ترتيبه للسور القرآنية يتفق معهما، ولا يختلف عنهما إلا اختلافاً طفيفاً، تمثل في وضع سورة الذاريات والقلم في بداية الفترة المكية الثانية، وهما وضعها في نهاية الفترة المكية الأولى، كما أنه جعل سورة يوسف في الفترة المكية الثالثة بينما وضعها "تولدكه" في الفترة المكية الثانية، كما أنه لا يتفق معهما في تتابع السور المكية الأولى"⁽³⁾.

إلا أنه يخالف مخالفة غريبة، تفرقه عن سابقه ولاحقيه، وهي قيامه "بتقسيم القرآن إلى 116 سورة بدلاً من 114 سورة وهو العدد الذي اتفقت عليه كل المذاهب الإسلامية، ولم يخالف فيه إلا هو، وجاءت الزيادة من تقسيمه سورة "العلق" من 1-5 وجعلها في أول الترتيب، ثم وضعه الآية 6-19 في نص على حده وإعطاءه رقم 32 في تقسيمه، كما أنه جعل من آيات سورة "المدثر" 1-7 سورة وأعطاه رقم (2) في تقسيمه ومن 8-55 جعل منها سورة أخرى أعطاه رقم 36 في تقسيمه أيضاً"⁽⁴⁾.

وانطلاقاً من فكرة الزيادة والنقصان، التي تعرض لها النص القرآني في فكر المستشرقين ينفي "آرثر جفري" موافقة علماء الغرب على الترتيب الإسلامي للقرآن قائلاً: "فإن علماء الغرب لا يوافقون على أن ترتيب نص القرآن كما هو اليوم في

(1) Ibid p 19.

(2) Ibid. p 19.

(3) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص 124.

(4) من: ص 124.

أيدينا من عمل النبي -ﷺ- (1)، وأباح لنفسه حرية التصرف في النص القرآني اعتمادا على قناعته السابقة، وحذف سورة " الفاتحة" من ترتيبه الذي انتهج فيه منهج المستشرقين السابقين له، مبررا ذلك بقوله: "إن الإنسان كما يظهر في هذه السورة، يخاطب الله على العكس تماما من بقية الكتاب حيث نرى أن الله دائما هو الذي يخاطب الإنسان" (2)، وكأنه لم يقرأ قول الله تعالى: ﴿ رَبَّنَا لَا تُغَلِّبْنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ "آل عمران: 8" وغيرها في القرآن كثير.

كما شكك في قرآنية سورة " الجن" معتمدا على الأسلوب الذي لم يتفق ورؤيته فقال: "إن الآيات الخاتمة للسورة تختلف كثيرا في الشكل والأسلوب، وتظهر وكأنها قطعة غريبة وضعتها جامعو القرآن" (3)، وأتهم زيدا وجماعته باتخاذهم وحي النبي -ﷺ- قاعدة "انطلقوا منها لترتيب المصحف، وفق ما استحسوه، وأضافوا إليه مواد أخرى رأوها مناسبة" (4).

ويشارك "بل" في التشكيك ببعض كتبه السور القرآنية تأكيدا للفكرة الاستشراقية شبه العامة حول تعرض النص للزيادة والنقصان والحذف والإضافة فيقول "من السور المشكوك في أمرها سورة البينة، تلك التي عدّها "موير" مكية التنزيل، ورأها "جريم" كذلك بعد تردد، ثم عدّها "تولدكه" مدنية"، ويعترض أيضا على "ترتيب سورة العلق" من أية 1-5 وسورة "المدثر" رغم أن هاتين السورتين محل اتفاق المسلمين وأغلب المستشرقين على أنها الأولى والثانية من حيث ترتيب النزول، ويبرر اعتراضه بأن طريقة نزولها تتطابق أكثر مع المرحلة اللاحقة من

(1) مقدمة كتاب المصاحف: مصدر سابق، ص 5.

(2) محمد خليفة: مرجع سابق، ص 109.

(3) م من ص 110.

(4) Jeffery. A. the Coran- Selected suras translated Heritag press - New york, 1952, pp 16.

رسالة محمد، لأنه يعترض على تصور الرسول ﷺ - للملائكة في بداية الرسالة⁽¹⁾.

وفي موضع آخر يورد شكاً في سورة "الحج" فيقول " كذلك ارتاب الدارسون في سورة " الحج" فصنفها " نولدكه" على سبيل التمثيل لا الحصر ضمن السور المدنية الممزوجة بعبارات مكية، من ثم فإننا نرى أن المستشرقين قد صنفوا السور المكية إلى مجموعات تتضمن ما لا يعترفون بكمال ترتيبها على نحو تنزيلي⁽²⁾. ومعيار التفريق بين المكي والمدني لديه، ما يراه من أسلوب القرآن في معالجة المواضيع التي استهدفت في كل مرحلة من مراحل النص، فهو يقصر محاربة الفساد، والتركيز على أخلاقيات المجتمع على المرحلة المكية، وجعل من ذلك ميزاناً للتفريق بين الوحيين، فيقول: " إن اهتمام محمد بأخلاقيات المجتمع، ومحاربة الفساد والخيانة والتعفن الأخلاقي فيه، كان ذلك فقط في بداية المرحلة التشريعية"⁽³⁾، كما أنه لجأ إلى معيار آخر رأى أنه يمكن أن يكون مستندا في الترتيب التاريخي وهو تركيب الجمل إلا أنه تراجع قائلاً: " أن هناك متوافقات ونوادير يمكن أن تقودنا إلى الخطأ"⁽⁴⁾.

ويفترض فرضاً غريباً يرى أنه وراء عدم ورود النص القرآني مرتباً ترتيباً تاريخياً يوافق النزول فيقول: " فإنه ليس أمامنا إلا أن نفترض أن عملية الكتاب شملت أحياناً ما في ظهر الرقعة تالياً لما في وجهها مما أعطاهما الترتيب"⁽⁵⁾. متناسياً أن المکتوب كان دائماً مقابلاً بالمحفوظ في الصدور، ويأتي "جاك بيرك" في مقدمة ترجمته للقرآن مشككاً في نزول وترتيب وتجميع القرآن، وعدم اتباعه الترتيب التاريخي، ويرى أن الإيمان منع المسلمين من مناقشته والبت فيه لأن

(1) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص 126.

(2) Bell, R. Introduction to the coran Edinburag unvi press, Edinburg, 1958, pp109.

(3) Ibid 109.

(4) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص 126.

(5) Bell introduction to the coran p 90.

نلك من العقائد التي لا تناقش وفق ما تقتضيه الديانة الإسلامية ، في طعن خفي للإسلام ودور المسلمين تجاه عقائدهم فيقول "والمؤمن لا يتساعل بالطبع حول هذه التفاوتات الشكلية"⁽¹⁾.

وحول منهج المستشرقين في معالجة التاريخ التسلسلي للسور القرآنية، وعلى شكل نقد موجه لهذا المنهج المفرط يقول " إن الاستشراق إذ درس النص القرآني مسلحا بعاداته في المنهج التاريخي، فقد أسس نفسه على التسلسل التاريخي للنزول، وكان هذا إفراطا إلى حد ما من وجهة نظري"⁽²⁾، وفي غرور يصل إلى قلب الحقائق وتغييرها ، ومكابرة عن الاعتراف بالعجز، الذي تحدث عنه أصحابه بأنفسهم يدلي "مكسيم روندسون" بشهادة مخالفة للواقع والحقيقة فيقول: "وإنه بالرغم من وجود بعض الاختلافات في النص القرآني، وعدم مراعاة ترتيب السور والآيات بحسب نزولها فإن المستشرقين قد سدوا هذا العجز فرتبوا المصحف بحسب النزول، وكانوا أمهر من المسلمين"⁽³⁾.

وإضافة إلى ما قال به المستشرقون قبل من أن الترتيب الإسلامي كان خاضعا للتكوين وطبيعة العرب السامية أو أن ذلك كان سنة في أشعارهم فاتبعوها في قرآنهم، أو لأنها من العقائد التي لا تناقش أو أن الأخطاء في الرسم والخط أدت إلى هذا الترتيب فإن " ويلش" يورد سببا آخر كان وراء هذا الترتيب في نظره فيشير إلى قضية الناسخ والمنسوخ التي استغلها المستشرقون كثيرا، وفي قضايا مختلفة فيقول: "ولأن المسلمين يعتقدون أن القرآن هو مصدر التشريع الأول فقد قام اعتقادهم هذا بدور مهم في ترتيب الآيات والسور زمنيا، وبخاصة عندما قال الفقهاء بنظرية الناسخ والمنسوخ"⁽⁴⁾، ويثني على دراسات الغربيين مع إظهاره لعدم تمكنهم من القيام بالمهمة بالدرجة المأمولة لديه فيقول: "يرجع الفضل في تطوير

(1) زينب عبد العزيز: ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجانك بريك، ص 14 .

(2) القرآن وعلم القراءة (إعادة قراءة القرآن) تر/ منذر عياش، دار للتوير، بيروت، 1996م ، ط1، ص 35.

(3) محمد محمد أبو ليلة: محمد بين الحقيقة والافتراء " للرد على مكسيم روندسون"، ص 118 .

(4) محمد محمد أبو ليلة : القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي ، ص 243 .

هذه الدراسة في العصر الحديث إلى الباحثين الغربيين الذين لم يستطيعوا بدورهم أن يصلوا من خلال دراساتهم إلى درجة الإجماع في وضع نسق تاريخي ثابت للقرآن، أو حتى احتمالات يمكن معها مثل هذا النسق⁽¹⁾.

ويمكن أن نعود لقوله الصريح حول عدم إمكانية القيام بترتيب تاريخي للسور القرآنية، بل وعدم السماح للقيام به لمن يفكرون في ذلك " هذا الموضوع صعب وشائك، ولا يمكن أن نخرج منه بقائمة مفصلة ودقيقة لأوقات النزول، وتواريخ الآيات والسور وذلك لأن القرآن ليس كتاب تاريخ أو سجلا يوميا للأحداث التي شاهدت نزوله"⁽²⁾، كما أن كلاً من "بل" و "وات" وبعد دراستهما للقرآن اكتشفاً " أن ما توصلت إليه الدراسات الغربية القديمة، فيما يخص جدولة القرآن زمنياً كانت غير كافية، وإن وضع السور في هذه الجداول يعد أكثر تعقيداً"⁽³⁾.

ومن أرائهم في الترتيب شبه المجمع عليها أن الترتيب الإسلامي للسور القرآنية معتمده الوحيد كان اعتبار الطول والقصر فقط، وعلى رأس القائلين بها" نولدكه وكليمان هيار وهنري ماسيه وبلاشير" وكعادتهم لا يعدمون إيجاد المبررات لأنفسهم كرايهم في أن زيد بن ثابت هو المسؤول عن هذا العمل وهو عمل فردي واجتهاد منه، أو أن الوحي المتقطع صعب على المسلمين القيام بالترتيب السليم أو أن الأدوات التي كتب عليها القرآن كانت وراء هذا العمل لعدم صلاحيتها من جهة، وللخطأ في نقل المكتوب عليها من جهة أخرى، أو أن الوقت لم يكن كافياً للقيام بمهمة الترتيب في رأيهم، أو أن العادة التي انتهجها العرب في كتابة أشعارهم ودواوينهم ساهمت فيه، أو أن الرسول بتوزيعه الآيات لإكمال فكرته قد أدى إلى هذا الترتيب، فنتج عن هذه النظرة القيام باقتراح ترتيب تاريخ تسلسلي وفق النزول، واقتروا لذلك معتمداً متعددة كان أغلبها يدور حول الأسلوب واللغة. ولكن تلك الآراء تضحل تأثيراتها أمام طول فترة الوحي، الذي تنزل منجماً من أجل ملامسة

(1) محمد محمد أوليله : مرجع سابق ، ص 241 .

(2) م-ن: ص 239 .

(3) م-ن: ص 251 .

واقع حياة المسلمين، ثم كان امتداد الزمن، وفرص المراجعة لتثبيت التنزيل في الترتيب من جبريل عليه السلام في العروض المتلاحقة على النبي -ﷺ-، كل ذلك مكن من استقرار ترتيب آيات القرآن وسوره، واعتماد المستشرقين على التسلسل التاريخي، وتبويب المكي والمدني ومراحلهما حسب الأسلوب واللغة، يفتقر للمعلومات التاريخية الصحيحة المستوعبة لمجموع الآيات والسور، وضعف علمهم بلغة القرآن وأسلوبه تنأى بهم عن إعادة ترتيب القرآن حسب الحوادث التاريخية، وقد أراد الله تعالى له أن يرتب وفق التسلسل المعنوي للمصحف. وهكذا نلاحظ أن هذه الدعوة لإعادة ترتيب المصحف، تنطوي على أمر خطير، فهو فتح باب الإشتباه في سلامة النص القرآني، يقول أبو بكر الأنباري: "اتساق السور كاتساق الآيات والحروف كله عن النبي -ﷺ-، وأن من قدم سورة أو أخرها فقد أخل بنظم القرآن"⁽¹⁾، ولأن طلب إعادة ترتيب موضوعات كتاب ما من أجل استجلاء معانيها، طعن في منهج ذلك الكتاب، وكان الأحرى أن ينظر في الآية المفسرة إلى مثيلاتها من الآيات، ويتركوا ذلك التبويب الجديد الذي يفتح باب الطعن في كتاب تعهد الله بحفظ حروفه، ونظمه وترتيبه ومقاصده. وعلى الرغم من هذا التطاول من كثير من المستشرقين على كتاب الله بسوء نية، فإن منهم من انصف هذا الكتاب حقه، فهذا "هارشفلد Hirschfeld, H"^(*) صاحب كتاب بحوث جديدة في ترتيب القرآن وتفسيره يعترف بأنه ليس للقرآن مثيل في قوة إقناعه وبلاغته وتركيبه"⁽²⁾.

والخلاصة أن ترتيب القرآن في المصحف على غير سبب النزول لم يكن ليعارض مع تلمس سبب نزول الآيات، بل كان السلف يجمعون بين السبب التاريخي

(1) الإمتان: 209/1 .

(*) مرتويج هيرشفلد (1854 - 1934م) من أثاره: بحوث جديدة في ترتيب القرآن وتفسيره، لندن 1902م، والدراسات اليهودية الإسلامية، والإسلام واليهودية، المجلة الأمورية 1912م، الحقيقي: مصدر سابق، ط الثالثة، 749/2.

(2) عبد الوهاب حمودة: من زلات المستشرقين، مجلة رسالة الإسلام، العدد الرابع، المنسبة العاشرة (1377 - 1958م)، ص 271 .

والسياق الأدبي، فما اغفلوا حقائق التاريخ في اشتراط الزمان لمعرفة سبب النزول ، ولا اغفلوا التماسق الفني حين أقصوا فكرة الزمان لمراعاة السياق يقول سعيد سالم فاندي "قالترتيب التاريخي في معالجة القرآن لواقع عصر النبوة وقضاياها التي هي نواة الاستنباطات التشريعية اللاحقة، فهذا منظور فيه الإعجاز التشريعي ، وترتيب المصحف يراعي فيه انسجام النص ، وهو منظور فيه الإعجاز البياني"⁽¹⁾، وإن المطالبة بإعادة ترتيب الآيات والسور حسب نزولها فيه من التحريف والتشويه لنظم القرآن، وإفساد بيانه والقضاء على إعجازه، ما يجد فيه المستشرقون ضالتهم المنشودة ليأتوا على بنيان الإسلام من أركانه وفي ترسيخ لنظرية تطور النص القرآني التي بنوا عليها فهمهم السقيم.

(1) مجلة كلية الدعوة الإسلامية لوحدة المعنوية في القرآن، العدد السادس عشر، 1999 م ، ص 347.

الباب الثاني

القراءات القرآنية عند المستشرقين
مفهومها وتطورها

جامعة الأمير
العلوم الإسلامية

جامعة الأمير

الفصل الأول

مفهوم القراءات عند المستشرقين

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

إن الإختلاف في تحديد مفهوم القراءات بين المسلمين والمستشرقين، هو ما أدى إلى إختلاف وجهات النظر حولها، فالمستشرقون ينطلقون من مفهوم أن كل إختلاف في أداء الكلمات القرآنية هو شذوذ في النص وأداء للكلمات على غير ما يجب أن تؤدي به، ولذا جاءت دراساتهم للقراءات القرآنية، من خلال منطلقهم هذا الذي يختلف عن الفهم الإسلامي إختلافاً بينا، ولما كان مجرد الإختلاف مرفوض عندهم، فإنهم درجوا على البحث عن الأسباب التي أدت إليه في نظرهم، كما أنهم خلال تتبعهم للقراءات لم يتمكنوا من الفصل بين الإختلاف المباح، والإختلاف المرفوض، الذي أشبعته الأمة الإسلامية بحثاً ودرسا، واتخذت بشأنه مواقف ثابتة معروفة في كتب هذا العلم. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل تعداه إلى إظهار أداءات للنص القرآني ليست معروفة لدى المسلمين، في صياغة جديدة هدفها إخضاع النص لقراءات جديدة، يمكن أن نقول عنها مختلفة، للوصول إلى ما يدعون إليه اليوم بجواز قراءة القرآن بالمعنى، أو بإعادة قراءة القرآن لفظاً ومعنى، ومن لوازم هذا المنحى سلوك المستشرقين طرقاً مختلفة عن مناهج المسلمين ودرجوا على أن "يجمعوا الآراء والظنون والأوهام والتصورات بأجمعها ليستنتجوا بالفحص والاستكشاف ما كان مطابقاً للمكان والزمان وظروف الأحوال معتبرين المتن دون الإسناد"⁽¹⁾.

أسباب إختلاف القراءات عند المستشرقين:

لقد اعتمد المستشرقون على ما رسموه لأنفسهم من منهج أسبابا كانت وراء إختلاف القراءات في تصورهم منها:

أولاً: لغة القرآن:

وتوطئة لخلق قاعدة ينطلق منها المستشرقون، لبت مفهومهم وآرائهم فيما يقولون فقد توجهوا إلى لغة القرآن، التي حوت مفرداتها النص الإلهي المنزل على رسول الله ﷺ.

(1) آرثر جفري: مقدمة كتاب المصاحف، ص 4.

فبعد أن تحدث "باول كاله Paul.Ernst Kahle*" عن الجمع القرآني المبكر في كتابه "نص القرآن العربي" قال: "وهنا قامت مشكلة كيف يقرأ هذا النص ويرتل؟ فقد ولد محمد -ﷺ-، بمكة وهو ينتمي كمعظم مواطنيه إلى القبيلة العربية "قريش" وكانت اللغة التي يتكلمها هي لغة المواطن المتكف في مكة، والنص القرآني الخالي من الضبط بالشكل، يعكس بوضوح اللغة العربية التي كانت تتكلم في مكة، غير أن العرب قد تعودوا أن يعدوا اللغة البدوية نموذجاً للنطق الصحيح، فبهذه اللغة نظم الشعر العربي الجاهلي وكان كل عربي مزهواً بذلك"⁽¹⁾، فلغة القرآن هنا عند "باول كاله" أقل مستوى مما يجب أن تكون عليه، خاصة وأن هناك عربية أخرى في نظره هي أفضل منها صحة وفصاحة، ويرمي من وراء هذه التهمة، التي يوجهها للغة التي حوت الوحي الإلهي، أن التطوير واجب، وأن ما كان من قراءات للنص الإلهي التي اعتبرها المسلمون شاذة، ليست إلا ارتقاء بلغة النص القرآني التي يجب أن يكون عليها، كما أنه يرمى من قوله "هي لغة المواطن المتكف في مكة" إلى نفى أمية الرسول -ﷺ- التي يدعو إليها اغلب المستشرقين، ومن وجهة أخرى فإن رؤيته للنص الخالي من الضبط والشكل أيضاً منقصة كان ما بعدها تطوير له، للوصول به إلى مبتغاة مما يسمح بالتطوير الدائم، الذي يدعو إليه وأمثاله في هذا الشأن.

و يواصل استنتاجاته الخالية من أي دليل فيقول: "وإذا كانت كلمة الله لا يصح أن ترتل بلغة أقل مستوى من أية لغة، فقد بدأت في العواصم الإسلامية في ذلك العصر المبكر في الكوفة والبصرة والمدينة ومكة، دراسة نشيطة للشعر البدوي، فكان الرجال المهتمون بهذا النمط في اللغة العربية، يذهبون إلى جيرانهم من البدو،

(*) باول كاله (1875-1964م)، مستشرق ألماني اهتم بتحقيق النص العربي للكتاب المقدس، تعلم العربية والحبشية والعبرية والآرامية، أقام بالقاهرة، وأسس بها مدرسة (1903-1908م)، تولى أمانة المكتبة الشرقية الألمانية، من آثاره: القرى، والعربية، 1948م، في نكري جولد تسيهر، والقرآن "دراسات الشرق الأدنى 1949م، الحقيقي: مصدر سابق، ط الثالثة، 789/2، بدوي: مصدر سابق، ص452.
(1) رمضان عبد التواب: العربية الفصحى والقرآن الكريم أمام العلمانية والاستشراق، ص68.

ففي قوله: "لم تذكر كتب القراءات..."، تعسف وغمط لحقيقة أثبتتها التاريخ والشواهد، التي لا يمكن إنكارها، فما تتبع المسلمون أمرا بكل دقة وعناية تتبعهم لخطوات النص القرآني منذ نزوله وإلى الآن، قراءة وكتابة وحفظا وترتيا ودراية ورواية، كما أن الخبر الذي يشير إليه "كاله"، ويجعل منه مستندا لتبرير ادعاءاته في تطور النص القرآني، لا يزيد عن كونه جاء في معرض الحديث عن لغة القرآن، التي لم تجارها أية لغة في كل زمان، ولكنه يقوم بليّ النصوص لخدمة غرضه وغرض أتباعه من المستشرقين في إتباع لمنهج درج عليه، واستقاه من مناهج قومه في دراساتهم للنصوص الإسلامية، طعنا في الإسلام وأهله، والنص كما هو قول القراء: "وقد رأينا أهل القراءة الذين يعرفون الكتاب والسنة من أهل الفصاحة، اجتمعوا على أنه نزل بأفصح اللغات فاعترض في ذلك أقوام ممن ينظر في الأشعار وأيام العرب، فقالوا إنما فضل القرآن من فضله، لما أوجب الله من تعظيم القرآن، فإذا صرنا إلى الفصاحة وجدناها في أهل البوادي واختلفوا في ذلك، فقال أهل الكوفة: الفصاحة في أسد لقرب جوارهم منهم، وقال أهل البصرة: الفصاحة في علياء تميم وسفلى قيس من عكل وعقيل، وقال أهل المدينة: الفصاحة في غطفان لأنهم جيرانهم، وقال أهل مكة: الفصاحة في كنانة بن سعد بن بكر وتقيف... فأحبينا أن نردهم بالآثار والقياس والاعتبار إلى تفضيل لغة قريش على سائر اللغات"⁽¹⁾، وفي اطراد لهذه المسألة، وتكاتف جهود المستشرقين على ترسيخها والدعوة لها يقول "قولليرس K.Vollers"^(*) من كتاب له بعنوان "اللغة الشعبية المكتوبة في الجزيرة العربية قديما" "إن القراءات المتعددة للقرآن الكريم تثبت أنه لم

(1) م ن: ص 69.

(*) كارل فولليرس (1857-1909م) مستشرق ألماني خليفة شيبنا على المكتبة الخديوية بمصر 1886م، وأستاذ للغات لشرقية بجامعة فينا 1896م، من دراساته: قرآن بلهجة مكة لشعبية، واللهجة العربية العلمية بين قماء العرب، لعقيقي: مصدر سابق، ط ثالثة، 633/2.

يكن قط مكتوبا على النحو الذي نقرؤه اليوم، ولكنه في أقدم نسخة له كان مكتوبا بلهجة مشابهة للهجات الحالية⁽¹⁾.

وبهذا لا يخرج قول "قوللبرس" عن قول "باول كاله" سوى أنه اعتبر لغات العرب الأخرى ولغة الشعر العربي وأدب البدو، أعلى منزلة من اللغة التي نزل القرآن بها، ولا يخفى هدفه من ذلك، وبمفهوم خاطئ يستقي من تعدد القراءات القرآنية أن اللغة التي حوت النص الإلهي والمكتوب بها الآن ليست هي الأولى التي نزل بها.

إذا البحث عن اللهجة التي كان القرآن مكتوبا بها هي المهمة التي اضطلع هذا المستشرق بالنظر فيها، وأن القراءات تدل عليها، وهذا المفهوم المخالف للقراءات القرآنية وتعددها المباح لدى المسلمين، والمضبوط بأسس محددة وقواعد ثابتة، هو ما جعل هذا المستشرق يقول كلاما لا دليل عليه، والتعامي عن الفهم السليم لمفهوم اختلاف القراءات المباح، يؤكد أن البحث في النص القرآني من قبل هؤلاء، لم يلتزم الموضوعية والنزاهة، كما يؤكد أن العقلية المتعصبة والمتشعبة بأهواء الكنيسة أو التعاليم اليهودية التي نشأ في أحضانها هؤلاء المستشرقون ظلت تساند البحث في علوم الإسلام والمسلمين من قبلهم.

ثانياً: الخط والشكل والنقط:

وينتقل المستشرقون من الصورة الأولى التي صوروا بها اختلاف القراءات وفق مفهومهم لها إلى صورة أخرى، وفي مهمة أخرى للطعن في الخط العربي الذي كتبت به النسخة الأولى في عهد أبي بكر، والتحديد الأدائي للنص في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنهما، من خلال نسخته الأولى سالفة الذكر، يقول "جولد تسيهر": حول فهمه للقراءات القرآنية.

واختلافها وما أدى بها إلى هذا الاختلاف "وترجع نشأة قسم كبير من هذه الاختلافات إلى خصوصية الخط العربي الذي يقدم هيكله المرسوم مقادير صوتية

(1) إبراهيم عوض: المستشرقون والقرآن، ص 134.

مختلفة، تبعاً لاختلاف النقاط الموضوعية فوق هذا الهيكل أو تحته وعدد تلك النقاط، بل كذلك في حالة تساوي المقادير الصوتية، يدعو اختلاف الحركات الذي لا يوجد في الكتابة العربية الأصلية ما يحدده إلى اختلاف مواقع الإعراب للكلمة وبهذا إلى اختلاف دلالتها، وإذا فاختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقط، واختلاف الحركات في المحصول الموحد القالب من الحروف الصامتة، كانا هما السبب الأول في نشأة حركة اختلاف القراءات في نص لم يكن منقوفاً أصلاً، ولم تتحرر الدقة في نقطة أو تحريكه⁽¹⁾، "وجولد تسيهر" ينطلق من نتيجة مسبقة يجمع عليها غالبية المستشرقين، وهي أن النص القرآني اعتراه التغيير والتبديل كما حدث في الكتب المقدسة السابقة، ولذا نراه يكرر ما قاله قبله: "تيودور نولدكه" في كتابه تاريخ القرآن، "وفي نص لم يكن منقوفاً أصلاً ولم تتحرر الدقة في نقطه أو تحريكه⁽²⁾"، فهذه العبارة مستشهد بها من كتاب، "تولدكه" سالف الذكر ولا يخفي هو ذلك إذ يقول مصرحاً عن عدم توحيد النص القرآني والقراءات المختلفة له وأصالة الروايات المختلفة حول تعدد القراءات القرآنية ثم يقول: "وقد عالج هذه الظاهرة علاجاً وافياً وبين علاقتها بنص القرآن زعيمنا الكبير: "تيودور نولدكه"⁽³⁾، فهو إذن يعد ما سبقه حول القراءات القرآنية، وعوامل الاختلاف بينهما وأسباب ذلك واعتبار هذا الاختلاف منقصة في النص يجب ألا تكون، وهو لا شك عدم فهم، صادر عن سوء نية أو عدم قدرة على إدراك المفهوم الحقيقي للأدوات القرآنية التي تتناول النص وفق نزوله، كما أن جولد تسيهر إلى جانب تكراره لما سبق من دراسات حول هذا الموضوع، فإنه يضيف عليها وبذا يكون من الذين توسعوا في مفهوم القراءات القرآنية، كما يمكن اعتباره مرجعاً لمن جاء بعده من المستشرقين، فهو بذا يمثل حلقة

(1) أجنس جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، تر/عبد الحليم لنجار، دار قرأ، بيروت، (1983/1403م) ط ثانية، ص 8-9.

(2) Noldeke Geschichte Des Qorans (IAuf) 261/oben عن مذاهب التفسير الإسلامي ص 9، هامش 1.

(3) مذاهب التفسير: ص 7.

يمثل حلقة الوصل بين من سبقه ومن لحق به من المستشرقين الذين تناولوا هذا الموضوع، ونعود لنناقش عبارته السابقة فنقول: إن المفهوم من مقتضى كلامه أن القراءات أو الأداء قد جاء متأخرا، وأن الخط كان سببا رئيسا في ذلك، وأن النقط والشكل كانا وراء هذه الأداءات المختلفة للنص القرآني، هذا هو المفهوم الذي كونه "جولد تسيهر" ولاشك أنه مفهوم خاطئ، لأننا نعلم أن الأداء القرآني لا علاقة له بالكتابة أصلا، وأن التلقي والمشاهدة كانت هي المرتكز الأساسي في تلقي القراءة من الرسول -ﷺ-، وأن ذلك استمر طيلة فترة زمنية طويلة جدا وهي الآن معنا، وفي سائر الأمة الإسلامية وما الكتابة إلا تأكيد على الصيانة والاحتراز من التشويه الذي قد يلحق النص، وأن الموجبات لذلك واضحة وقد تم ذكرها أثناء توحيد الأداء في الجمع العثماني للنص.

كما أن مفهومه هذا يدل أن الاستشراق في تركيز مستمر لجهوده حول بلبله الأفكار وتلوئيتها بملوثات قد تتمكن من هذه الأمة، وتدعوها للقيام بما يهدف إليه المستشرقون، وهي المدعوة بموجب الآية الكريمة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ "الحجر 9" لحفظه وتدارسه، ورد إعتداءات المعتدين، ورفع التوهم والتخرص الذي يقول به هؤلاء وأمثالهم.

ومما لاشك فيه أن النص القرآني إذا اخضع في أدائه إلى النقط والشكل، فإن قراءات جديدة ستكون مخالفة لكل القراءات المعتمدة عند مرور الزمن، وعدم التصدي لمثل هذا الاتجاه فيه ضرر سيصيب النص وطرق أدائه، وخير دليل على ذلك الأمثلة التي اعتمد عليها "جولد تسيهر"، لاثبات مفهومه السابق إذ يقول عن الآية 48 من سورة الأعراف ﴿وَبَادِيَ الْأَعْرَابِ الْأَعْرَابُ مَرَجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُسْتَكْبِرُونَ﴾ قال: قرأ بعضهم بدلا من "تستكبرون" بالباء الموحدة، تستكثرون بالناء المثناة⁽¹⁾ ولتطبيق فهمه الخاطئ على النص القرآني وأدائه، نتج عنه أداء للكلمة القرآنية "تستكبرون" أداء آخر خاطئ، لأنه اعتمد على

(1) م. ن: ص 9.

ما يقول به هو وأمثاله، أن الخط والنقط والشكل أنشأ القراءة وطرق الأداء، وجاءت وفق فهمه "تستكثرون" وهي "قراءة لم تعرفها الرواية الإسلامية، لا في القراءات السبع ولا في الأربع عشرة، بل هي منكرة ولا يعرف على وجه التحديد من قرأ بها"⁽¹⁾.

كما أنه: يطبق فهمه على الآية 114 من سورة التوبة ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ﴾ فيقول: - "إنها قرئت من الغريب "أباه" بالباء الموحدة"⁽²⁾، وهي أيضا "قراءة منكرة بالاتفاق فليست من السبعة ولا الأربع عشرة"⁽³⁾ فلو كان مجرد الخط كافيا لاعتمدت مثل هذه الأداءات التي جاء بها جولد تسيهر" وفق مفهومه الخاطئ، ولو كان الاعتماد على النقط والشكل لجاءت قراءات كثيرة غير معتمدة، وهو باب حاول هذا المستشرق وأسلافه وأخلافه فتحه على نص اعتمدت أداءاته وأحكمت، ولم يعد فيها مدخل للاجتهاد والرأي، كما لم تترك قراءة دون تتبع وتفحص ودونت في كتب معروفة، فيها ما هو خاص بالقراءات المعتمدة، وفيها ما هو خاص بالشاذ منها، فلا مجال لمثله أن يقول فيها برأي أو يلوح بطعن، ومن سورة الحجر الآية 8 قوله تعالى: ﴿مَّا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ يذكر "جولد تسيهر"، أن لهذه الآية ثلاث قراءات.

أ - "نُزِّل" بنونين الأولى مضمومة، والثانية مفتوحة مع تشديد الزاي وكسرها.

ب- "نُزِّل" ببناء مضمومة، ونون ساكنة وتخفيف الزاي وفتحها.

ج- "نُزِّل" ببناء مضمومة أيضا ونون ساكنة وتخفيف الزاي وكسرها⁽⁴⁾.

والثابت من القراءات المتواترة في هذه الآية:

أ- القراءة الأولى التي نكرها وهي قراءة حفص وحمزة والكسائي وخلف البزار.

(1) عبد الحلیم لنجار: تعليق هامش ص9 من كتاب مذاهب التفسير الإسلامي، انظر: مصطفى يوسف حسن

القرآن وشبهات جولد تسيهر، ص120.

(2) مذاهب التفسير الإسلامي، ص9.

(3) عبد الحلیم البخار: هامش ص9.

(4) مذاهب لتفسير: ص13.

ب- قراءة "تَنْزَل" تاء مثناة فوقية مضمومة، ونون مفتوحة، وتشديد الزاي وفتحها وهي قراءة أبي بكر شعبة بن عباس عن عاصم⁽¹⁾ .

ج- قراءة "تَنْزَل" تاء مثناة فوقية مفتوحة، ونون مفتوحة، وتشديد الزاي وفتحها وهي قراءة نافع وأبي جعفر، و ابن كثير، وأبي عمرو، ويعقوب، وابن عامر⁽²⁾ .

وأما القراءتان اللتان ذكرهما "جولد تسيهر" "تَنْزَل وتَنْزِل" فليستا من القراءات في شئ لا المتواترة ولا الشاذة، ولا يعرف أن أحدا قرا بهما، فهما من صنعه واختراعه⁽³⁾، وهو دليل على أن ما يقصد إليه، من خلال فهمه للقراءات الشاذة والمتواترة، هو العمل على اختلاق قراءات جديدة للنص القرآني، اعتمادا على فهمه السقيم للقراءات الشاذة التي ليست موافقة للشروط والضوابط الإسلامية التي ضبطت أداءات النص القرآن، ومن سورة "الرعد 43" ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾، إذ يقول "جولد تسيهر" "أن عدة قراءات وردت في هذه الآية "وَمِنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ" أو "وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ"⁽⁴⁾ والرواية الإسلامية قرأت الآية المشار إليها "وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ" بفتح الميم في "من" وفتح الدال في "عنده" وكسر العين وسكون اللام في "علم"، على أن من اسم موصول معطوف على لفظ الجلالة، و عنده علم الكتاب" جملة تقدم فيها الخبر على المبتدأ، وهي صلة الموصول. والمعنى كفى بالله وبالذي عنده علم الكتاب من اليهود والنصارى شهيدا على أنني رسول الله حقا⁽⁵⁾ .

وقراءة "جولد تسيهر" لهذه الآية المبنية على فهمه أن الرسم والنقط والشكل كانت وراء أدوات النص، "هي قراءة شاذة لا يجوز أن يطلق عليها قرآنا، وإن كان

(1) أبو علي الفارسي : الحجة للقراء السبعة ، دار الكتب العلمية ، بيروت (2001/1421 م) ، ط أولى ، 3 / 24 .

(2) م . ن : 24/3 نظير تحالف فضلاء البشر في القراءات الأربعة ، عشر ، شهاب الدين أحمد بن محمد لبنا للمياطي ، دار الكتب العلمية ، بيروت (1998/1419 م) ط أولى ، ص 345 .

(3) عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن الكريم، مكتبة لرسالة الحديثة، 1984، ط أولى، ص 172-173 .

(4) مذاهب التفسير: ص 14 .

(5) مصطفى يوسف: مرجع سابق ، ص 121 ، نظير النشر : 358/1 .

الرسم محتملا لها ولغيرها، وهو دليل على أن القراءات مرجعها الأثر والنقل لا الكتابة والرسم⁽¹⁾.

وإجمالا فإن القراءات التي اعتمد عليها "جولد تسيهر"، إما أن تكون شاذة رفضتها الرواية الإسلامية ولم تعدها قرآنا أصلا، وإما منكرة أو مخترعة من عنده نشأت من تطبيقه لمفهومه الخاطيء على النص القرآني، وقد تكون صحيحة وفق الرواية الإسلامية، لكنه يرجع اختلافها إلى الرسم والشكل، وحول مفهوم "جولد تسيهر" الخاطيء وزعمه أن الخط غير المنقط وغير المشكل كان سببا في أخطاء مختلفة للنص القرآني سواء فيها المتواتر أو الشاذ أو المخترع على يده ويد أمثاله من المستشرقين، يقول خرشافي محمد: "هذه مغالطة صريحة نسجها المستشرق "جولد تسيهر" في دقة وحسن صياغة، ونسي أو تناسى أن كل قراءة لم تتوفر فيها الشروط الثلاثة، السند، الرسم العثماني -موافقة العربية- تعتبر شاذة وأن من أول هذه الشروط صحة السند"⁽²⁾.

وحول مستند "جولد تسيهر" وأمثاله من المستشرقين وهم يرددون مثل هذه التخرصات، يقول عبد العال سالم مكرم: "لما وقفت على رأي الزمخشري في قراءة ابن عامر للآية المشهورة من سورة الأنعام ﴿وَكَذَلِكَ نَزَّلْنَاهُ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ﴾ "الأنعام: 137" تأكد لي أن مصدر الوحي بهذا الرأي هو الزمخشري حيث وقف من قراءة ابن عامر موقف الناقد"⁽³⁾، وقراءة ابن عامر لهذه الآية "قتل أولادهم شركائهم"، برفع القتل، ونصب الأولاد، وجر الشركاء، على إضافة القتل إلى الشركاء والفصل بينهما في غير ظرف، وتعليق الزمخشري أن هذه القراءة مردودة، لأنها مخالفة للقواعد النحوية التي لا تجيز الفصل بين المضاف

(1) لغة القرآن الكريم: ص 121، نظر النشر: 358/1.

(2) القراءات القرآنية بين التاريخ والتوثيق: حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، لدار البيضاء، العدد 2، سنة 1985 م، ص 9.

(3) القراءات القرآنية و أثرها في الدراسات النحوية: مؤسسة الرسالة، بيروت (1996/1417 م)، ط ثلاثة، ص 14.

و المضاف إليه بغير ظرف و يرجع الخطأ فيها أن ابن عامر اعتمد على رسم المصحف حيث قال: "والذي حملة مع ذلك أنه رأى في بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء"⁽¹⁾.

ولو علم "جولد تسيهر" وأمثاله أن الباحثين المسلمين لم يسكتوا عن قول الزمخشري هذا، ما ردد قوله واعتمده مستندا للتدليل على رأيه ومفهومه الخاطيء، فقد قال أبو حيان الأندلسي عنه، وعن آرائه المجانبية للصواب "وأعجب لعجمي ضعيف في النحو، يرد على عربي محض قراءة متواترة موجود نظيرها في لسان العرب في غير ما بيت، وأعجب لسوء ظن هذا الرجل بالقراء الأئمة، الذي تخيرتهم هذه الأمة لنقل كتاب الله شرقا وغربا وقد اعتمد المسلمون على نقلهم وفهمهم وديانتهم"⁽²⁾.

و يمكن أن نسوق جملة من الأدلة التاريخية والنقلية والعقلية، علها تكون وافية في الرد على ما يزعمه "جولد تسيهر" واتباعه من المستشرقين فنقول:

1- إن الصحابة تلقوا القرآن وحفظوه من رسول الله - ﷺ - مباشرة، وكان رسول الله - ﷺ - يتلو ما ينزل عليه من القرآن من حفظه الذي كفله الله له، فالحفظ في الصدور كان أصلا والتلقي والمشافهة كانت الوساطة الوحيدة، فالكتابة كما نعلم لم تكن منتشرة بشكل واسع وحفظ زيد للنص المنزل وكتابته كان من شروطها مقابلة المکتوب للمحفوظ، ولم يكن الاكتفاء بالمكتوب وحده " فالاعتماد إذاً في نقل القرآن إلينا كان على حفظ القلوب والصدور لا حفظ المصاحف والكتب"⁽³⁾، كما أن الحفظ والتلقي كان بوجوه متعددة معروفة عند الصحابة والرسول - ﷺ - هو الذي علمهم آياها، وعندما ما اختلفوا احتكموا إليه فأقرهم على ذلك وفق رخصة معروفة وتيسير معلوم، "إن هذا القرآن انزل على سبعة أحرف فأقرؤوا

(1) الزمخشري: الكشاف، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (1972/1392م)، 53/2 .

(2) محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط . تحق/عادل أحمد الموجود وآخرين . دار الكتب العلمية بيروت (2001/1422م) ، ط أولى ، 232 /4 .

(3) محمد بن الجزري: النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 6/1 بتصرف .

ما تيسر منه⁽¹⁾، ولاشك أن الحوار الناشئ عن هذه الرخصة هو ما أدى بالخليفة عثمان ابن عفان لما قام به من توحيد للنص القرآني و طرق أداءاته وبما تحتمله الرسومات بالمصحف الأمام وفق ما تقدم من الرأي المختار حول الأحرف التي حوتها المصاحف العثمانية المبعوث بها للأمصاار. فتعدد القراءات ليس أمرا حادئا بعد نسخ المصاحف العثمانية. بل كلها متلقاة من الرسول -ﷺ- ، "وكان نسخ المصاحف العثمانية تطبيق لتلك الرخصة في إطار معين يحفظ للأمة الوحدة الأدائية في كتاب ربها"⁽²⁾.

2- إن مصاحف الأئمة التي كتبت بأمر عثمان رضي الله عنه على القراءة العامة في المدينة، وحين أرسلت إلى الأمصار الإسلامية، ثبت أهل كل مصر على ما تلقوه من قراءات عن الصحابة، الذين نزلوا بينهم مما وافق خط المصحف، ولو كان تجرد الخط من نقط الإعجام وعلامات الحركات هو سبب نشأة القراءات كما يدعى "جولد تسيهر"، لما وجدنا قراءات خارجة عن الرسم و لأنحصر الخلاف فيما يحتمله الرسم. لكن قراءات مخالفة للرسم وجدت وكان يقرأ بها بعض الصحابة والتي عدت منسوخة فلم يكن خط المصاحف سببا في وجود القراءات القرآنية أو اختلافها ولكنه كان سببا في حفظ الاختلاف الموجود أصلا، لأن القراءة سنة متبعة⁽³⁾، فالرسم لا دخل له في إنشاء القراءة لكنه حكم ثالث عليها مع صحة السند وموافقة العربية، وقد كان الرسم حين عدت موافقه شرطا في قبول القراءة مقياسا وقائيا، يمنع ما لا يدخل في نطاقه مما صح من الروايات، فالرسم لا ينشئ القراءة ولكنه يحكم عليها"⁽⁴⁾.

(1) الحديث أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب انزل القرآن على سبعة أحرف، ط/دار الفكر، 100/6.

(2) غانم قنوري الحمد: رسم المصحف دراسة لغوية وتاريخية، للجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، العراق، 1982، ط أولى ص، 72 بتصريف قليل.

(3) عبده لراجحي: اللهجات العربية في القراءات القرآنية، دار المعارف، مصر، 1969، ص71.

(4) عبد الصبور شاهين: القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، دار القلم، الكويت ص210.

3- إن عثمان رضي الله عنه لم يكتب بإرسال المصاحف إلى الأمصار لتكون الملجأ والمرجع، بل أرسل مع كل مصحف عالماً من علماء القراءات يعلم المسلمين القرآن وفق ما تلقاه عن رسول الله -ﷺ-، ودون أن يقرنهم بما يحتمله خط المصحف وعمله كان يدور حول تقييد ما يحتمله الرسم من القراءات بالثابت المنزل المنقول مشافهة عن رسول الله -ﷺ-، ولو كان سائغاً أن يقرأ بكل قراءة يحتملها الرسم لم تكن هناك حاجة لإرسال هؤلاء مع المصاحف، ولاكتفوا بإرسال المصاحف وحدها، خاصة وأن القراءة قد انتشرت و دخل في الإسلام من يستطيع قراءة القرآن من المصحف، لكن اعتماد القراءة على التلقي والنقل والرواية وعدم اعتمادها على الخط والكتابة هو ما دعا إلى إرسال هؤلاء لتقييد المرسوم بالمنقول مشافهة، وترسيخ القراءات المعتمدة وفق التوحيد الأدائي، الذي أسسه الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه واجمع عليه صحابة رسول الله -ﷺ-، ولذا فإنه لم يترك النص القرآني ولا قراءته لهوى الناس بل أرسل مع كل مصحف مقرناً له، فكان زيد بن ثابت مقرناً للمدني، وعبد الله بن السائب مقرناً للمكي، والمغيرة بن شهاب مقرناً للشامي وأبو عبد الرحمن السلمي مقرناً للكوفي، وعامر بن عبد القادر مقرناً للبصري⁽¹⁾.

4- إن القرآن لم ينقل في الصحف والكتب فحسب، وإنما ظاهر نقل الكتب والصحف حفظ الحفاظ والتلقي بالمشافهة، والعرض والسماع، فقد وجد القراء أحياناً أن الكتابة لا تضبط الحفظ فكانوا ينصون أن ذلك الحرف لا يضبط إلا بالمشافهة، فقراءة حمزة كلمة "الصراط" في فاتحة الكتاب بين الصاد والزاي، أي جهر الصاد، ليس في الكتابة العربية رمز يمثلها لذلك نجد ابن مجاهد يقول: "ولا يضبطها الكتاب"⁽²⁾.

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان 1/396، انظر عبد الجليل عبدالرحيم: لغة القرآن الكريم، ص 168، انظر عمر يوسف حمزة: القراءات لشاذة مصدرها وموقف العلماء منها ص 119.

(2) أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي: السبعة في القراءات تحق/ شوقي ضيف،

دار المعرف . القاهرة . 1988 . ط ثلاثة . ص 106.

5- إن تغيير حروف القرآن من الأمور التي حرمت تحريماً قطعياً، وقد طلبه

كفار قريش من رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليهم القرآن بمنعه بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَأَنْتَ بُرْهَانٌ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾⁽¹⁾ يونس 15" كما أن رواية حديث، الأحرف السبعة الأخرى "أقراني جبريل على حرف فلم أزل استزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف"⁽¹⁾ تدل دلالة قاطعة أن أمر القراءة لم يكن موكولاً حتى إلى رسول الله -ﷺ- إنما هي وحي، وما دامت كذلك فكيف يمكن أن توكل للصحابة كما يدعى هؤلاء المستشرقون؟ ومنطق العقل السليم يدل على أن مصدر القراءات، إنما هو الوحي وليس مجرد خلو المصاحف من النقط والشكل⁽²⁾.

6- تكرر كلمات في القرآن الكريم برسم واحد في جميع مواضعها من الكتاب، وبعضها ورد فيه قراءة أو أداء يحتمله الرسم، وبعضها الآخر اختلف فيه القراء، وتتنوع قراءتهم له، وفي مواضع معينة اتفقوا على أداء واحد، لأن غيره لم تثبت روايته ومثاله كلمة "غشاوة" التي وردت في آية 7 من سورة البقرة والآية 23 من سورة الجاثية، وهي مرسومة في جميع المصاحف العثمانية بحذف الألف بعد الشين في الموضعين، ومع هذا اتفق القراء على قراءتها في البقرة بكسر الغين وفتح الشين واثبات الألف بعدها هكذا "غشاوة"، واختلفوا حول التي في الجاثية فقرأها بعضهم كما التي في البقرة هكذا "غشاوة"، وقرأها بعضهم بفتح الغين وسكون الشين مع حذف الألف هكذا "غشوة"، ولو قرئت التي في البقرة مثل هذه القراءة فإن ذلك يكون صحيحاً من حيث اللغة والمعنى. ولكن أحداً لم

(1) نظر صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب نزول

القرآن على سبعة أحرف: 561/1.

(2) عبد الفتاح القاضي: قراءات في نظر المستشرقين والمحدثين، ص 84.

يقرأ بهذه القراءة في هذا الموضع لعدم ثبوت الرواية فيها. وهو من الأدلة القوية على أن الرواية هي المعتمد الأسمى وليس خط المصحف ورسمه⁽¹⁾. كما أن القراء اختلفوا في "يبشرك" و"نبشرك" فقرئت: "يبشرك" من البشر وهو البشري والبشارة، كما قرئت من الابشار، ومن التبشير في الكهف، والتوبة، ومريم، والشورى واتفقوا على تشديد "بِمَبَشْرُونَ" في الحجر⁽²⁾. كما أن اللغة تجوز أن تقول: خَطَفَ يَخْطِفُ، وَخَطَفَ يَخْطَفُ ولكن القراء لم يقرؤا إلا يَخْطَفُ "ولا نعلم أن أحداً قرأ الأخرى"⁽³⁾.

كما أن كلمة "الرضاعة" الواردة في القرآن الكريم يجوز فيها فتح الراء وكسرها ولم يقرأ إلا بالفتح⁽⁴⁾، ولو كانت اللغة وحدها أو الشكل هو المعتمد للقراء، ما خالف الكسائي مذهبه اللغوي الذي يرى أن الكسر في الرضاعة جائز لغة، حيث لم ترد عنه قراءتها بالكسر والتزام ما ألتزمه القراء سيراً على التزام السند والرواية في أداءات النص القرآني ولو كانت اللغة تجوزه.

فلو كان الأمر كما يدعو إليه "جولد تسيهر" من أن إغفال الحركات في الخط العربي كان سبباً في الأوجه المختلفة للقراءات، لرأينا القراء يقرأون أمثال هذه الكلمات بما تجوزه اللغة فيها من مختلف الحركات، وكما أخذ جولد تسيهر "مفاهيمه عن الأداء القرآني، واعتمد الرسم والشكل منشأً للقراءات في نظره عن سابقه من المستشرقين أمثال "تولدكه"، فإن اللاحق سار على نهجة في فهمهم للقراءات القرآنية ومعتمدياتها، يقول "بلاشير": "كان الخط بمظهره الناقص يثير ويحدث الغموض في النص، فكان النص لهذا السبب مدعاة لفطنة القراء"⁽⁵⁾، وهذا مفهوم

(1) النشر 372/2، نظر عبد الجليل عبد الرحيم: مرجع سابق، ص 168.

(2) لنشر: 239/2.

(3) أبو علي الفارسي: حجة في علل القراءات السبع: تحقق/ علي لنجوي ناصف، عبد الحليم لنجار، عبد الفتاح شلبي، دار الكتاب العربي، 1965م، 365/1، 241/1 ط دار الكتب العلمية.

(4) القراء: أبو زكريا يحيى بن زياد: معاني القرآن، دار الكتب المصرية، 1955م ط أولى، ص 149.

(5) القرآن، نزوله، تكوينه، ص 107.

آخر أو لنقل تطوير لمفهوم "جولد تسيهر" السابق ، إذ يجعل "بلاشير" من الخط والشكل محركا لفطنة القراء، واستخراج أداءات للنصوص بما يسمح به الخط. وهم وحدهم المسئولون عن ذلك لا ضابط لهم في طريقة أدائهم للنص، كما أنه لا رابط بينهم و بين من سبقهم أخذًا وتركًا، ولهم الحرية في ذلك ، وهو لا شك مفهوم خاطئ لا يستقيم مع العقل والمنطق، ووقائع التاريخ الإسلامي، وثوابت علم القراءة تؤكد أنها كانت تتم بشكل منتظم يأخذها اللاحق عن السابق دون انقطاع، وتفرغ لها عدد ليس بالقليل، واعتبر السند والرواية شرطًا أساسيًا في قبول أي قراءة، فما لم تثبت روايته إلى الرسول ﷺ، فهو مرفوض.

ويحاول " آرثر جفري" أن يخلق من الخط وضبطه مشكلة عند دعوته أقرانه لبحث هذا الأمر في تشكيك خفي فيقول : "حين نصل إلى القرآن نجد أن نسخنا المخطوطة الأولى هي دائما دون نقط أو علامات صوتية، وهي تختلف جدا بخطها الكوفي عن الخط المستخدم في نسخنا الحديثة، إن هذا التحديث للخط والتهجئة، وتزويد النص بالنقط والعلامات الصوتية كانا فعلا بنية حسنة، لكنهما تضمننا تحريفا للنص، وتلك هي مشكلتنا بالضبط"⁽¹⁾، وهل خضعت القراءة لتحديث عند المسلمين؟ يزعم "آرثر جفري" أن قراءة النص القرآني تعرضت لتحديث، على أن هناك قراءة قديمة وأداء قديما تم تحديثه، الأمر الذي يحتاج معه إلى دليل، ولكن لا دليل بل توهم كما أنه لا يقتصر على ذلك، بل يعدّ من هذا الأمر مشكلة تؤرقه، يعلنها للملأ حتى يتم الحديث عنها وفك رموزها، فهل كان النقط والشكل لضبط النص وطرق أدائه تحريف للنص؟ كيف يمكن أن يقال عن الضوابط محرقات؟ وماذا كان يمكن أن يقول هو وأمثاله لوبقي النص غير منقوط ولا مشكول؟ ألا يمكن أن يكون في تلك مشكلة حقيقية لا كما يدعى أن المشكلة نجمت من النقط والشكل؟ فأداء النص لم يخضع يوما إلى المكتوب بقدر ما كان معتمدة المشافهة والتلقي، وما كان المكتوب إلا احترازا من النسيان، الذي يتعرض له بنو الإنسان من شواغل الحياة

(1) عبد الفتاح اسماعيل شلبي: رسم المصحف العثماني والاحتجاج به في القراءات. ص 36.

وما إضافة النقط، إلا حفظا لسلامة الأداء. وما الشكل إلا تقويما لألسنة
 الملتحقين بالإسلام من أمم مختلفة وغيرهم، الذين لا تقوم سنتهم إلا بالشكل والنقط.
 ولا يخالف "كارل بروكلمان" في فهمه للأداءات القرآنية سابقه، فهو يقول: "
 حقا فتحت الكتابة التي لم تكن قد وصلت بعد إلى درجة الكمال، مجالا لبعض
 الاختلافات في القراءة، لاسيما إذا كانت غير كاملة النقط، و لا مشتملة على رسوم
 الحركات، فاشتغل القراء على هذا الأساس بتصحيح القراءات واختلافها"⁽¹⁾، وفي
 قول رفضه حتى بعض المستشرقين يدعي "باول كاله" أن "الإلحاح على طلب قراءة
 القرآن بالإعراب لا يبدو معقولا، إلا إذا يقرأ في الواقع بدون إعراب، وأريد له أن
 يقرأ بالإعراب، الذي عد في وقت متأخر من مظاهر الصحة اللغوية"⁽²⁾، فكان
 الإعراب عنده تطوير لأداء النص الذي كان من دونه، ويفهم ذلك من إلحاح
 المسلمين على هذه الخطوة التي تحدثنا عن دواعيها وأسبابها وليس هناك من داع
 لإعادتها، وهو بهذا يشارك "كارل فولبيرس" الذي قال قبله " أن النص الخالي من
 الضبط بالحركات، يدل على عدم وجوب الإعراب في القرآن أصلا"⁽³⁾، وليس هناك
 من رد أقوى مما رد به أتريهيم من المستشرقين، إذ يرد "تولدكه": "إن من غير
 المعقول أن يكون نبي الإسلام، قد تلا القرآن الكريم بلغة تخالف كل المخالفة تلك
 اللغة التي كانت شائعة في مكة آنذاك، وأن يكون قد اعتنى بالإعراب هذه العناية،
 وقومه لا يستخدمون هذا الإعراب في كلامهم"⁽⁴⁾، كما يقول: "انه لو كان النبي محمد
 -ﷺ-، أو أحد معاصريه قد رتل القرآن دون إعراب، لكان من غير الممكن أن
 تضيع الروايات الخاصة بذلك، دون أن يبقى لنا آثار منها"⁽⁵⁾، وحول أصالة
 الإعراب في العربية وقدمه واشتراكها فيه مع لغات سامية، ولغيرها يقول

(1) تاريخ الأدب العربي: تر/ عبد الحليم النجار وآخرين، دار المعارف، القاهرة، 1968م، 140/1.

(2) رمضان عبد التواب: العربية الفصحى والقرآن الكريم أمام العلمانية والاستشراق، ص 70.

(3) م ن: ص 70.

(4) م ن: ص 71.

(5) م ن: ص 72.

Gottlef Bergstrasser (*) والإعراب سامي الأصل، تشترك فيه اللغة الأكادية، وفي بعضه الحبشية، ونجد آثارا منه في غيرها أيضا⁽¹⁾، وورد بدائرة المعارف الإسلامية أنه "انتهى العلماء إلى تقبل الأدلة التي تثبت خطأ نظرية قولليرس" و"كاله" وأقام "نولدكه" و"شفالي" الحجة على عكس ما ذهب إليه "قولليرس" إذ أثبتا أن لغة القرآن لم تكن لغة الحديث المنطوق لأية قبيلة من القبائل، بل لغة رفيعة HACHSPRACHE تفهمها جميع قبائل الحجاز⁽²⁾.

ثالثاً: القراءات التنزيهية:

لم يقتصر الفهم الاستشراقي للأداءات القرآنية على ما فعله الخط والشكل بالقراءات القرآنية من أداءات جاءت مختلفة في نظرهم، ولكن أداءات أخرى كان الهدف من وراءها نظرات خاصة لبعض القراء لتنزيه الذات الإلهية، أو ذات الرسول ﷺ، وهو فهم غريب، لم يقل به من قبل أحد من المسلمين وعميد هذا القول "جولد تسيهر" حيث أورد: "إن بعض هذه الاختلافات في القراءة ترجع أسبابها إلى الخوف من أن تنسب إلى الله ورسوله عبارات، قد يلاحظ فيها بعض أصحاب وجهات النظر الخاصة ما يمس الذات الإلهية العلية، أو ذات الرسول، أو مما قد يرى أنه غير لائق بهذا المقام، ولهذا تغيرت القراءات من هذه الناحية بسبب الأفكار التنزيهية"⁽³⁾، ومن الأمثلة التي يسوقها للتدليل على ما ذهب إليه قوله تعالى ﴿لِئَلَّا

(*) برجستراسر (1886-1933م) مستشرق ألماني مسيحي بروتستانتي لوثيري، برز في نحو العبرية واللغات السامية بعامة، وعنى بدراسة اللهجات العربية وقراءات القرآن، استقدمته الجامعة المصرية لإلقاء المحاضرات في فقه اللغة والنحو المقارن بين اللغات السامية من (1929-1931م) وفي القاهرة سجل مجموعة من الاسطوانات لمختلف القراءات القرآنية كما أطلع على عدد من المخطوطات المتعلقة بعلم القراءات، من أثره: نشر طبقات قراء لابن الجزري، ونشر كتاب ابن خالويه، قراءات الشاذة في القرآن، عبد الرحمن بنوي: مصدر سابق، ص 85..

(1) رمضان عبد التواب: مرجع سابق، ص 72.

(2) موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجم محمد سمير سرحن، مركز المشاركة للإبداع الفكري، (1998/1418م)، ط أولى، 8222-8221/26.

(3) مذاهب لتفسير: ص 31-32 بتصرف.

عَجِبْتُ وَسَخَرُونَ» «الصفات: 12» إذ قرأها عامة أهل الكوفة، وعامة قراء المدينة والبصرة، وهي قراءة ابن مسعود أيضا" بَلْ عَجِبْتُ "على معنى أن الله تعالى هو المتعجب، على أن قراءة الفتح" عجبت : ينسب فيها العجب لمحمد صلى الله علىه وسلم من سخرية الكافرين بالقرآن، وفي فهم "جولد تسيهر" أن العلماء هم الذ اخترعوا قراءة الإسناد من عند أنفسهم، فرارا من إسناد العجب الذي يتضمن معذ الغفلة وقلة العلم إلى الله تعالى، هذا "مع أن القراءتين واردتين عن رسول الله -ﷺ ولا بأس على من قرأ بهما أو بأحدهما"⁽¹⁾، وهنا يمكن تبين الفهم الاستشراقي، وع قدرته على التفريق بين القراءة المعتمدة على شروط علماء القراءات، وبين القرا المخالفة لتلك الشروط، فهو يصنع من القراءة الصحيحة قراءة شاذة، ويتم توج الكلام بأسباب واهية، لا دليل عليها كالخوف الذي يتوهمه من نسبة العجب تعالى، مع إمكانية التأويل الذي لحق ما هو أعظم من ذلك من مثل قوله تعالى ﴿اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ " الفتح: 10" فلماذا لم يلحق التأويل مثل هذه الآية التي هي أول بالتنزيهية؟ لكن الفهم الاستشراقي لا يريد إلا ما يخدم أهدافه ومراميه، وحول الآ 18 من سورة آل عمران: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ يقول: "أدر بعضهم ما تثيره شهادة الله لنفسه، لاسيما مع قرن ذكره بالملائكة وأولي العلم عا أنهم شاهدون معه"⁽²⁾، وكأن الآية في مفهومه تدارك تنزيهي، لتجعل القر يستعينون على علاج الموقف بقراءة تعويضية عن السابقة" فاستعانوا على علا ذلك بالاستعاضة عن قراءة الفعل" شهد الله" بصيغة الجمع" شهداء الله"⁽³⁾، حت يستقيم المعنى مع الآية السابقة لها على أن يكون "المعنى الصابري

(1) ابن مجاهد : لحة للقراء السبعة ، ط دار الكتب العلمية ، ص 315 ، نظر محمد محمد أبو ليلى، مر سابق، ص 179، و مصطفى يوسف، ص 107.

(2) مذاهب لتفسير: ص 32 .

(3) م ن: ص 32 .

والصادقين... شهداء الله أنه لا إله إلا هو والملائكة⁽¹⁾، ومن الدليل على أن فهم المستشرقين للأدعاءات القرآنية لم يكن يخضع للمقاييس، التي حاولوا أن يقيسوها عليها فإن "جولد تسيهر" وفي الصفحة ذاتها يناقض نفسه ويصعب عليه تطبيق مفهومه السابق على الآية 166 من سورة النساء في قوله تعالى ﴿لَكِنَّ اللَّهَ شَهِدٌ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ شَاهِدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾، ويتعجب من ترك المسلمين لها دون تغيير، كما توهم في سابقتها، التي استعان بها في بث مفهومه المغالط، ولكنه يبرر ذلك بأن المسلمين لم يقوموا بالتغيير هنا للصعوبة، ولو كانت القراءة الأولى مبنية على ما قال لروعيت هنا أيضا، و أية صعوبة في ذلك لكنه التوهم، كما أن في كلامه دليل على أن ما بنى عليه فهمه للقراءات كان غير سليم، إذ لو كانت القراءة مبنية على ما فهم للزم مراعاته في آية النساء أيضا: "فالقضوابط التي تضبط القراءات تقرر أن قراءة "شهد الله" هي القراءة الصحيحة أما القراءة الأخرى فإنها ليست كذلك، وهي لا تصلح للاعتماد عليها في تقرير حكم كهذا"⁽²⁾، وحول الآيتين 2، 3 من سورة العنكبوت ﴿أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ و﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ فإنه يقول: أن "قراءة منسوبة إلى علي والزهري قصد بها إلى رفع هذه الشبهة وهذه القراءة تجعل من: "فَلَيَعْلَمَنَّ" بتغيير في حركاتها: "فَلَيَعْلَمَنَّ" بمعنى "فَلَيُعْرَفَنَّ" الله الناس بهم، أو بمعنى فَلَيَسْمَنَّهُمُ اللهُ بعلامة يعرفون بها"⁽³⁾، فالشبهة التي يرى "جولد تسيهر" أن القراء حاولوا إبعادها عن هذه الآية، أن الفهم الضيق افترض أن الله سيعلم ذلك أولا بعد امتحان كأن علمه متأخر وكان القضاء والقدر متأخر عن العلم، و لذا كان لا بد وفق مفهوم "جولد تسيهر" أن يبادر القراء إلى تجنب هذا الفهم الضيق، ونسب قراءة التنزيه هذه إلى علي والزهري في تقوّل عليهما، على أن هناك آيات كثيرة تخبر بتحقيق علم الله في

(1) مذاهب التفسير الإسلامي : ص 33.

(2) مصطفى يوسف: مرجع سابق ، ص 106.

(3) م ن: ص 35.

المستقبل، فهل فعل على والزهري هذا مثلاً في الآية: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ آل عمران: 142 ونحوها؟ كلا بل الحق أنه لا شبهة في ذلك أصلاً، وقد فسر العلماء هذا العلم بأنه تعلق علم الله بالمعلوم في واقع الأمر، وهذا غير العلم بحصوله قبل أن يقع⁽¹⁾، كما أن قراءته التي يأتي بها وفق مفهومه هذا هي ليست من القراءات المعتمدة ولا الشاذة، ولم ترد في القراءات السبع ولا الأربع عشرة⁽²⁾، أما فيما يخص الآية 112 من سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ أَتَوَّأ اللَّهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فإن "جولد تسيهر" يفهم فهما آخر لا علاقة له بالآية إذ يقول "مثل هذا السؤال لا يمكن أن يكون صدر على لسان الحواريين لهذا قرأ بعضهم" هل تستطيع ربك" بمعنى هل تستطيع سؤال ربك أن تجعله يفعل ذلك بناء على سؤالك إياه⁽³⁾، والقراءة التي اعتمد عليها أخذاً عن الكشاف⁽⁴⁾ للزمخشري لم تبلغ حتى مرحلة الشذوذ، أما كون التغيير كان سببه التخرج من سؤال الملائكة والتنزيه المفترض من قبله بالقراءة المقترحة إنما هو محل منه فكيف لا يمكن ذلك؟ ألم يذهب الحواريون كل مذهب في مطالبة عيسى بالدليل على صدق رسالته؟ وهذا شأن كل عاقل يريد الاطمئنان إلى صحة ما يلقي إليه من أخبار، وهل يفترض أن الحواريين كانوا من الغفلة بحيث يؤمنون بمجرد أن يخبرهم بنبوته؟ لقد سأل أصحاب موسى نبيهم أكبر من ذلك فقالوا له "أمرنا الله جهرة..."⁽⁴⁾، حول الآية 137 من سورة البقرة من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ يقول: "فقد غلبت على نفوس الأتقياء المتخوفين شبهة لا أساس لها أصلاً عند الإمعان اللغوي،

(1) مذاهب التفسير: عبد الحليم النجار هاشم، ص 35

(2) م ن: هاشم، ص 35.

(3) م ن: ص 36

(4) للكشاف: مصدر سابق، 1/ 654.

(5) مذاهب التفسير الإسلامي: هاشم ص 36-37 عبد الحليم النجار.

وهي أن منطوق اللفظ يضع على ذلك إلى جانب الله سبحانه مثلاً يدعي اليهود أنهم يؤمنون به⁽¹⁾، وتحرك القراء في رأيه لتصويب الأداء وتحوير القراءة بما يزيل هذه الشبهة، وكان الحل في حذف كلمة "مثل" وترك النص هكذا "فإن آمنوا بما آمنتم به"، والصحيح أن القراءة الأولى هي القراءة الصحيحة المتواترة وعليها رسم المصحف والقراء⁽²⁾، وقراءته المقترحة التي رأى أن التنزيه كان سببا فيها، لم يقرأ بها أحد من القراء المشهورين وهي مخالفة للمصاحف العثمانية الضابطة للقراءات على اختلافها، وحتى إن وجد من قرأ بها فهي لا تعدو أن تكون شاذة أو منكرة باطلة.

والقصد إلى تعظيم مناقب الرسول ﷺ والرسول السابقين جميعا عليهم السلام كان أيضا في مفهوم "جولد تسيهر" أحد المرتكزات التي كانت وراء اختلافات أداء النص القرآني إذ يقول: "وقد دعا أيضا إلى مثل هذه التصويبات القصد إلى تعظيم مناقب الرسول ومن قبله من الرسل، إذا تراءى لمن يببالغون في التزمّت والخوف من علماء القرآن أن القراءة المتلقاه بالقبول قد تمس هذه المناقب أدنى مساس⁽³⁾، ويضرب مثلا بالآية 161 من سورة آل عمران ﴿وَمَا كَانَ لَنَبِيٍّ أَنْ يُغَلِّ﴾ حيث قال: " فريما بدا غير لائق في نظر بعض المؤمنين أن يفسح المجال لأدنى افتراض ينسب إلى الرسول عملا غير صالح... وقد أزال هذا الإشكال كثيرون... بقراءة الفعل مبنيا للمجهول: "وما كان لنبي أن يُغَلِّ" وبهذا حذفت من أول الأمر الريبة، أو الافتراض غير اللائق، بإمكان أن يأتي الرسول غير الحق⁽⁴⁾،

(1) م ن: ص 39.

(2) عبد الرحمن المطرودي: القراءات القرآنية، مركز البحوث التربوية، كلية لتربية، جامعة الملك سعود، ص 122.

(3) مذاهب لتفسير: ص 40.

(4) م ن: ص 40.

والحق أن الاتهام حصل فعلا من بعض⁽¹⁾ المسلمين للنبي -ﷺ-، وإن كان ذلك في سريرة نفوسهم، ونزلت الآية في ذلك ردا عليهم وتعلّما للمؤمنين إذ كانوا حديثي عهد بالإسلام، وفي أن القراءة بالفعل المبني للمعلوم هي القراءة المشهورة، حجة على أن الإسلام لا يداري، ولو دار ذلك بخد أحد من المسلمين لما اعتمدت هذه القراءة، بل لاستتوصلت من المصحف. ولكنها كلام الله ... فلا تغيير فيه ولا تبديل⁽¹⁾، والقراءة بالمعلوم وبالمبني للمجهول في هذه الآية قراءتان متواترتان وليس لما قال "جولد تسيهر" أي وجود إلا في خياله وسواء أكانت "يُغَلّ" أو "يُغَلّ" فليس هناك بينهما مخالفة تضاد أو تعارض فإما النبي لا يحق له أن يعطي الغنائم لطائفة دون الأخرى، وإما أنه لا يحق للصحابة والمؤمنين أن يتهموا رسولهم بالغلول ويخونونه في ما قام به من تقسيم للغنائم. "ولا شك أن القراءتين تعالجان أكثر من قضية دون تعارض أو تضاد"⁽²⁾.

رابعاً: قراءات لإزالة الغموض:

إن الزيادات التفسيرية التي أولت إليها قراءات بعض الصحابة السابقة للمصحف العثماني كأبي، وابن مسعود وغيرهما والتي عرفت الرواية الإسلامية وصنفتها في مفهومها بالقراءة الشاذة لما خالف ما كان عليه المسلمون من ضوابط على أساس من المصحف الإمام، هذه الزيادات التفسيرية فهمها المستشرقون على أنها أسست لنشأة القراءات لضرورة الاستعانة بها في إزالة الغموض، الذي يرون أنه لاحق بالنص ولا يمكن التخلص منه إلا بها، يقول "جولد تسيهر" حول هذا المفهوم "وطائفة أخرى من القراءات الظاهرة في هذه الدائرة تنشأ من إضافة زيادات تفسيرية حيث يستعان أحيانا على إزالة غموض في النص بإضافة تمييز أدق يحدد

(1) عبد الله بن محمد بن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، تحقيق/ أبو إسحاق إبراهيم لطفى، (1376/1957 م)، 4/254.

(2) مذاهب التفسير الإسلامي: عبد الطيم لنگار، هامش ص 40.

(3) مصطفى يوسف: مرجع سابق ص 109 بتصرف في العبارة.

المعنى المبهم ودفعاً لاضطراب التأويل⁽¹⁾، وليس هناك من دليل على اضطراب الفهم لدى "جولد تسيهر" في هذا المفهوم الغريب للقراءات سوى ما رد به على نفسه حيث قال في موقع آخر من كتابه: "وليس بواضح حقاً ما قصد من هذه الزيادات، هل قصد أصحابها من ذلك إلى تصحيح حقيقي للنص، أو إلى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تضير النص في شيء، ونظر إليها جيل متأخر بالنظرة الأولى"⁽²⁾.

فهو هنا يحاول أن يشكك في الرواية الإسلامية التي أعلنت أن بعض قراءات الصحابة التي كانت قبل الإمام هي من قبيل الألفاظ التفسيرية، لأنهم محققون لما ينقلون ولا علاقة لهذه بالنص الموحى به، وهي شاذة وعرفت حكمها، وحكم قراءتها في عبادتها وخارجها، لكنه في أسلوبه المريب يزرع شكاً عساه يصل إلى هدفه، وينال من النص المحكم في أدائه وآياته، ولم تختلف الأمة حول أداءات النص القرآني كما يحاول أن يوحي بذلك بل نظروا جميعاً إلى قراءاته وفق ضوابطهم الثابتة.

وللتدليل على ما يقول يضرب مثلاً بالآية 50 من سورة آل عمران ﴿وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾: ويروي قراءة لابن مسعود للآية (وجئتمكم بآيات)⁽³⁾ (القراءة المشهورة بآية) من ربكم فاتقوا الله (من أجل ما جئتمكم به) وأطيعون (فيما دعوتكم إليه) ثم يقول: "أخذت الزيادات الموضوعية بين المعقوفات والمروية عن عبد الله بن مسعود مظهر التكميلات المفسرة إلى جانب النص الأقرب إلى البساطة"⁽³⁾، وهنا "نراه يقرر تقريراً ظاهراً... أن هذه

(1) مذاهب تفسير: ص 15، 16.

(2) م ن: ص 21.

(3) أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الكرماني: شواذ القراءات، تحق/ شمران العجلي، مؤسسة البلاغ،

بيروت (2001/1422 م)، ط أولى، ص 113.

(4) مذاهب تفسير الإسلامي: ص 21.

الزيادات ليست من القرآن، وإنما هي من قبيل التفسير⁽¹⁾، وهو رد منه على نفسه، ودليل على اضطراب فهمه للزيادات التفسيرية، التي لم تعتمد يوماً على أنها من النص، ولم يتم التعامل معها إلا على أنها تفسير لما أغلق على الفهم، أو تبسيط لبعض كلماته، ولا يخفى ما فيها من فائدة الأحكام، وإنزالها منزلة تعدد الآيات. وأما قوله إن جيلاً متأخراً نظر إليها على أنها تصحيح للنص فقول "باطل لا دليل عليه، بل إن الإجماع وقع على أنه يجب أن تتفق القراءات القرآنية مع المصاحف العثمانية"⁽²⁾.

واستمراراً في تعميق مفهومه للقراءات التفسيرية التي رأى أنها أسست لاختلاف القراءات، وكانت سبباً في ذلك يضرب مثلاً بالآية 6 من سورة الأحزاب ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ فيقول عنها " زاد ابن مسعود تدويراً للمعنى " وهو أب لهم"⁽³⁾، وكذلك الآية 213 من سورة البقرة ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ حيث يقول عنها: "إن عبد الله بن مسعود، وأبا الدرداء أضافا كلمة "فاختلفوا"⁽⁴⁾ بعد "كان الناس أمة واحدة" طبقاً للمفهوم المنطقي"⁽⁴⁾ فالسياق المنطقي لتسلسل الكلام هو ما دعا الصحابي ابن مسعود، وكذلك الصحابي أبا الدرداء إلى القيام بما قاما به في نظره، وهي دعوة خطيرة، فالنص قد يحور وتضاف إليه كلمات يفرضها المنطق على السياق العام، وكأن نقصاً وحذفاً قد تم ممارستهما على النص القرآني، وهو ما يؤمن به "جولد تسيهر" وأمثاله ويمثل نظرة عامة لهم.

(1) م ن: عبد الحليم النجار: هامش ص 21.

(2) عبد الرحمن المطروني: مرجع سابق، ص 112-113.

(3) مذاهب التفسير: ص 22.

(4) الكرماني: مصدر سيف، ص 89.

(5) مذاهب التفسير الإسلامي: ص 27 بتصرف.

خامساً: قراءات لدفع شبهة دينية:

ومن المفاهيم التي كونها المستشرقون عن القراءات القرآنية أن بعضها كان لدفع شبهة قد تمس الدين و عقيدة المسلمين فيستخدم "جولد تسيهر" الآية 7 من سورة المجادلة ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُمْ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُمْ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُمْ مَعَهُمْ﴾ وما ورد بشأنها من قراءات عن عبد الله بن مسعود، ويصفها بأنها لم تكن إلا لدفع شبهة لحقت بالقراءة المقبولة من قبل المسلمين، فأرادت القراءة الأخرى القيام بدفع ما لحق بها من شبهة دينية حسب قوله" ويبدو أن تكملة منسوبة إلى ابن مسعود في الآية 7 من سورة المجادلة، قصد بها، إلى جانب اختلاف لفظي طفيف دفع شبهة دينية"⁽¹⁾، ودليله أن هناك إضافة لحقت بالآية هكذا "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا الله رابعهم ولا أربعة إلا الله خامسهم ولا خمسة إلا الله سادسهم ولا أقل من ذلك ولا أكثر إلا الله معهم إذا أخذوا في التناجي"⁽²⁾.

"والذي في مصحف ابن مسعود ليس كما ذكره المؤلف إنما هو : إذا انتجوا"⁽³⁾، وهو دليل على أن "جولد تسيهر" لا يهमे التثبيت فيما ينقل بقدر ما يهमे إلقاء التهم وقذف الشبهات، كما أن هذه القراءة إن وجدت هي معلومة عند المسلمين على أنها قراءة آحاد وأن كلماتها المختلفة عن النص المقبول أو الزائدة عليه هي تفسير، تعرفه الرواية الإسلامية ولها القدرة الكاملة على تمييزها، عن النص المشهور المقبول ولا تشكل أدنى خلل، ما دامت الضوابط قائمة والقواعد التي تقاس عليها أداءات النص ثابتة.

كما أن الشبهة التي حاول أن يستدل عليها بالقراءة الماضية لا وجود لها، ولا وجه لهذا البداء، وهذه الزيادة لا تقدم ولا تؤخر فقوله : "فهذه الزيادة الأخيرة -إذا أخذوا في التناجي- أريد بها فيما يبدو إزالة شبهة أن الله الشهيد على كل شيء لا

(1) مذاهب التفسير: ص 22.

(2) م.ن: ص 22.

(3) عبد الطوم النجار: ص 22 لمصدر سابق، ص 22.

تقتصر شهادته على وقت التناجي، بل هو حاضر قبل ذلك عند قصد الشروع فيه⁽¹⁾، ليس فيها ما يقدم جديدا لعقيدة المسلم التي تعلم أن الله موجود في كل مكان ﴿فَأَنبَأَكُمُورًا فَسَمَّوْهُمُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ "البقرة: 115".

سادساً: قراءات تشريعية:

يستمر "جولد تسيهر" في تعداد مفهومه للقراءات الخارجة عن النص الموصوف بالصحة والمنضبط، بقواعد محدودة وفق الرواية الإسلامية فيقول "يكثر الميل إلى إقحام مثل هذه الزيادات لا حيث يتجه القصد إلى استيفاء علاقة منطقية أو دينية فحسب ... بل كذلك عند القصد إلى تحديد أقرب لأمر تشريعي غامض التعبير في النص المشهور"⁽²⁾.

ومثاله في ذلك الآية 24 من سورة النساء من قوله تعالى ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ حيث يقول عنها "أقحمت في الموضوع الحاسم زيادة على هذا النحو "فما استمتعتم به منهن" إلى "أجل مسمى" فآتوهن أجورهن فريضة" والآية على نقيض ما ذكره حيث نزلت في عقد النكاح الصحيح كما يدل عليه سياقها، وترتبت عليها أحكام فيه قررها الفقهاء، فلا علاقة لها بنكاح المتعة⁽³⁾ المحرم وجمهور الأمة قد رفض هذا النوع من الزواج الذي كان مباحا، وقد حرم تحريما قطعيا وقراءته هذه التي اعتمد عليها هي من القراءات التي تعرف الرواية الإسلامية أنها منسوخة لا وجود لها الآن وأن عبد الله بن عباس قد رجع عنها بعد أن علم بنسخها والمصاحف العثمانية قد جبت كل ما عداها.

(1) م-ن: ص 22-23 هـ 4 .

(2) مذاهب للتفسير: ص 23 .

(3) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي: أحكام القرآن، تحقق/ علي عمر الجبلي دار إحياء، لكتب العربية،

لقاهرة، 1957، ط أولى / 1 / 380.

كما أنه يسوق مثالا آخر مستخدما الآية 198 من سورة البقرة ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ حيث قال "فقصدا إلى إزالة الشك في أن هذه الكلمات تتضمن الترخيص، الذي تشكك فيه أفراد، بتعاطي صفقات التجارة في أثناء القيام بعبادة الحج، أقحمت في بعض القراءات هذه الزيادة.

"ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج" أي الأسواق القديمة التي كانت معتادة في الجاهلية"⁽¹⁾.

وهو يحاول بضرب مثل هذه الأمثلة الإيهام بأن الصحابة كانوا يتدخلون في النص بإضافة أدايات تؤدي إلى أحكام تشريعية، كما يفهم في إشارة إلى أن النص غير موحد بل إن زيادات اقتضتها ضرورات سماها بمسمياتها كما مر بنا وهي ليست منضبطة تسريبا لفكرته التي سنناقشها بعد قليل فيما يسمى بحرية القراءة والدعوة إلى إعادة القراءة أو التحريف المتطور.

ولا ريب أن هذه الزيادات التي أشار إليها لا تعدو أن تكون تفسيراً للنص المتلقى بالقبول، أو هي من المنسوخ وفق العرضة الأخيرة، أو من الذي لم يصح سنده، ولم يعترف بقرآنيته أصلاً، يقول ابن الجزري "ربما يُدْخَلُونَ التفسير في القراءات إيضاحاً وبيانا لأنهم محققون لما تلقوه عن النبي ﷺ - قرآنا، فهم آمنون من الالتباس"⁽²⁾.

سابعاً: قراءات مسخية:

وهي تمثل مفهوماً آخر من مفاهيم القراءات القرآنية التي تولدت لدى الفكر الإستشراقي، وتدور في فلك أن أدايات النص القرآن، قد خرجت بالنص عن المفاهيم السابقة التي كونوها عنه، وأدخلته في مرحلة جديدة، هي مرحلة القراءات المتناقضة التي، تقضي على القراءة المشهورة، فيقول "جولد تسيهر" حول هذا المفهوم " وهناك اختلافات بعيدة المدى تحدثها تغييرات لفظية لا تقدم مجرد تأويل

(1) مذاهب لتفسير: ص 24.

(2) لنشر: 32/1.

الدلالة، أو توضيح لبعض المواضع المشكوك فيها... بل تقدم مسخا للقراءة المشهورة⁽¹⁾، ويستخدم الآيتين 45، 46 من سورة الصافات ﴿يَطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ بَيضَاءُ لَذَّةً لِلشَّارِبِينَ﴾ ليطبق عليها فهمه هذا فيقول: قرئت "يطاف عليهم بكأس من معين صفراء⁽²⁾ لذة للشاربين" بدلا من "بيضاء لذة للشاربين"⁽²⁾، كما يستخدم الآية 123 من السورة نفسها ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ فيقول عنها: غير ابن مسعود اسم النبي فقرأ وإن إدريس أو إدرايس".

وجرى ذلك على الآية 130 من السورة نفسها ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ إذ يقول أيضا: ابن مسعود قرأها "سلام على إدريس"⁽³⁾.

ويرد عبد الحلیم النجار فيقول: "إذا صح هذا عن ابن مسعود فنقول: أما الأول وهو وضعه صفراء بدل بيضاء فليس فيه شيء من المسخ بل هي رواية آحاد لم يعتد بها القراء، ومع ذلك فالكأس تكون بيضاء وتكون صفراء، وأما الثاني فهو يكون دليلا على سوء ضبط ابن مسعود وحجة لإطراح قراءته، لأن سياق الموضوع يتعلق بقصة إلیاس لا إدريس"⁽⁴⁾.

ولم يفت الرواية الإسلامية استعراض أمثال هذه الروايات التي اعتمد عليها الفهم الاستشراقي، والرد عليها بكل وضوح ودقة، إن تلك المعتمدات التي أوردوها لتبرير فهمهم ليست سوى موضوعات لم تخل منها الرواية الإسلامية في بعض مراحلها، كما أن المنهج الاستشراقي لم يكتف بالاعتماد على الروايات الواهية فقط لتمير مفاهيمه وإنما كان البتر لبعض النصوص بما يخدم الفكرة، ويؤدي الهدف الذي يسعون إليه، منهجا من مناهجهم، ولا أدل على ذلك من قيام "جولد تسيهر" ذاته

(1) مذاهب التفسير الإسلامي: ص 29.

(2) ابن خالويه: مختصر في شواذ القراءات في كتاب البدع، نشر / برجستراسر، مكتبة المتنبى، القاهرة، (دت)، ص 128.

(3) مذاهب التفسير الإسلامي: ص 29.

(4) م-ن: ص 29.

(5) م-ن: هلمش من 29قرة أولى.

ينقل نص من السيوطي واقتطاع جزء منه ليؤدي فهما آخر غير الفهم الإسلامي له والنص يقول: "وقال قوم من المتكلمين إنه ليسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة وأوجه وأحرف إذا كانت تلك الأوجه صوابا في العربية وإن لم يثبت أن النبي قرأ بها، وأبى أهل الحق وأنكروه وخطئوا من قال به"⁽¹⁾.

والأمانة العلمية تقتضي أن ينقل النص كاملا لكن "جولد تسيهر" قد مارس على النص الرقابة التي تخدم هدفه وفهمه وتوقف عند قول السيوطي: "وإن لم يثبت أن النبي قرأ بها" وأغفل بقية العبارة التي ترد ردا واضحا على مصير من أراد أن يجعل من أداءات النص ألعوبة في أيدي المارقين عن الضوابط والقواعد الخاصة بها كهؤلاء المستشرقين. وفي إطار فهمه للقراءات المسخية فإنه يبحث في الرواية الإسلامية عن الواهية والمنكرة منها، ويعتمدها مستندا لمفاهيمه، ليصل إلى مرحلة خطيرة تجر النص إلى درجة التندر والتفكه والمسامرة، وقد صرح بذلك "جولد تسيهر" قائلا "وطرق القراءة الخصيبة النمو المروية عن القراء الأقدمين قدمت أيضا مادة للتندر والتفكه"⁽²⁾، ويعتمد في مغزاه هذا على ما جاء في رسالة أبي العلاء المعري* "ت449هـ" إلى علي بن منصور التي اصطحبه فيها إلى جولة في الجنة والنار والتحدث مع نزلائها... وفي طرق نزعتهم في الجنة يصلان إلى حيات فيها، اندهشا لرؤيتها، فتحدثت إحدى هذه الحيات عن سبب وجودها في الجنة، أنها كانت تسكن زمنا طويلا. دار الحسن البصري، فتأقت منه الكتاب "القرآن" من أوله إلى آخره، وبعد وفاة الحسن البصري، انتقلت إلى مساكن قراء آخرين واحدا بعد الآخر، مثل أبي عمرو بن العلاء، وحمزة بن حبيب وهي تستطيع أن تذكر من كل هذه المنازل العلمية أخبارا طريفة عن القراءات الغريبة التي تعلمتها من هؤلاء العلماء، الذين أقامت في جوارهم فيتناولها الزائران معها بالبحث والدرس"⁽³⁾، ثم بعد

(1) الإتيان: 259/1 .

(2) مذاهب التفسير الإسلامي: ص 71 .

(*) رسالة الضران، شرح كامل الكياشي، مطبعة المعرف، مصر، دت: 186/1 .

(3) م-ن: ص 72 بتصرف .

اقتراحه من لحن القول في إقامة نص القرآن⁽¹⁾، ولم يقتصر أمره على ممارسة الرقابة على النصوص الإسلامية، واقتطاع ما يخدم هدفه فيها، أو الاعتماد على الضعيفة فقط، لكنه تجرأ على بعض الروايات وأضاف إليها من عنده ليطوعها لخدمة مراده، ومن أمثلته أن عمد إلى نص من كتاب تذكره الحفاظ قوله: "إن عبد الله بن المبارك كان لا يرد على أحد حرفاً إذا قرأ"⁽²⁾، ويضيف إلى العبارة بعد كلمة حرفاً عبارة "مخالفاً للقراءة المشهورة"⁽³⁾، في ممارسة للتزوير والتحريف مما لا يتماشى مع الأمانة العلمية التي تقتضي ضبط المنقولات بنصها دون زيادة أو نقصان، وهو دليل على عدم النزاهة والموضوعية التي يجب أن يتحلى بها كل باحث عن الحقيقة .

ثامناً: حرية قراءة النص:

يبدو أن "جولد تسيهر" من خلال مفاهيمه السابقة للأداءات القرآنية، والتي سببها واعتمدها قد أوصلته إلى مفهوم آخر خطير أصبحت الدعوة إليه هذه الأيام من أوليات دعاة التحرر النصي فنقلنا عن سابقه "تولدكه" يكرر فيقول: "ويمكننا أن نستخلص من التجارب في هذه المرحلة أنه، فيما يتعلق بإقامة النص المقدس في الإسلام الأول، كانت تسود حرية مطردة إلى حد الحرية الفردية، كأنما كان سواء لدى الناس أن يرووا النص على وجه لا يتفق بالكلية مع صورته الأصلية"⁽⁴⁾، وللتدليل على تأصيل مفهومه وسيرا على ما قال به "نولدكه" أيضاً، فإنه يعزو تلك الحرية المطردة في أداء النص القرآني إلى صحابة رسول الله ﷺ، ويذكر عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، فيقول: "وقد رويت أمثال تلك الزيادات في النص عن اثنين من صحابة الرسول بوجه خاص، تظهر في قراءتهما على وجه العموم أئد الاختلافات التي تمس حتى محصول السور، وكلاهما من أعظم المعلمين مقاما

(1) مذاهب التفسير الإسلامي : ص 72.

(2) الذهبي: تذكره الحفاظ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1957م، ط 3، 277/1.

(3) مذاهب التفسير الإسلامي: ص 50.

(4) مذاهب التفسير: ص 48 نقلاً عن نولدكه "تاريخ القرآن"، هامش رقم 2.

في أقدم طبقة إسلامية: عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب، وقد انتفع رجال الجدل المسيحيون بقراءات الأول فاتخذوها حجة للطعن في صحة القراءات المشهورة⁽¹⁾، وإصدار مثل هذا الحكم من قبل المستشرقين، على قراءة القرآن والقول بحرية القيام بها، على أي وجه كانت، إنما هو تعسف وسوء فهم لحقيقة القراءات والقراء، الذين نقلوها مشافهة وتلقاها الأخلاف عن الأسلاف بجميع صورها المختلفة، وحددوا الاختلاف المباح منها وبيّنوا الاختلاف المرفوض فيها، وتعبّوه في كل مراحلهم وقيدوا وضبطوا كل حركة فيه وهو من المعلوم من الدين بالضرورة عندهم كما يعلمون صيامهم وصلاتهم وعباداتهم الأخرى، لا تغيب عنهم فيه غائبة ولا تشرد عن مفهومهم فيه شاردة. ودليل خبط المستشرقين خبط عشواء، فيما يقولون ويفهمون من أداءات النص القرآني الخاطئة قول "جولد تسيهر" "ربما مثل ذروة هذه الظاهرة ذلك الخير الذي يفيد أن الخليفة عثمان نفسه قرأ القرآن أحيانا على وجه مختلف عن النص في الكتابة المأثورة التي رتب عملها ثم اعتمدها"⁽²⁾، فهذا الخبر غير صحيح حتى يعتمد عليه "جولد تسيهر" وأخبار الأحاد التي من بينها هذا الخبر لا يعتد بها حتى لو نسبت للرسول - ﷺ -، كيف وقد ثبت أن عثمان أحرق كل مصحف يخالف مصحفه⁽³⁾، وهو بعزوه حرية القراءة في النص القرآني لعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وعثمان بن عفان رضي الله عنهم، يظن أن المسلمين سيصدقون ذلك لأن الطعن في هؤلاء غير مقبول ولكن منزلة هؤلاء عند المسلمين وإن كانت رفيعة لملازمتهم الرسول - ﷺ -، فإن ذلك لا يعفي من تفحص رواياتهم ومطالبتهم بالدليل عليها، وإلا ردت كآية رواية أخرى حفاظا على النص من التجني .

(1) مذاهب التفسير الإسلامي : ص 16، عن نولكه، ص 227 - 232 .

(2) م ن : ص 48 .

(3) م ن : عبد الطيم النجار، هامش ص 48 بتصريف .

ويمثل بالآية 104 من سورة آل عمران ﴿ وَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَىٰ

الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ حيث يقول عنها: "أضاف عثمان زيادة لم تؤخذ في النص العثماني، وهي "ويستعينون الله على ما أصابهم"⁽¹⁾، ومن سوء فهمه أن هذه الزيادة على النص إن وجدت ليس فيها ما يدل على حرية القراءة، التي يفهمها ويدعو إليها فهي لا تعدو أن تكون رواية آحاد فأين مفهوم الحرية المطردة فيها؟ كما أن عثمان بن عفان رضي الله عنه و غيره من الصحابة لم يخرجوا في رواياتهم عن أداءات للنص قبل العرضة الأخيرة مما قد تكون موجودة، وهي أيضا مصنفة لديهم ما بين التفسير الذي ليس قرآنا أو الرواية الأحادية التي لا يعتد بها، وتم استبعادها بعد توحيد أداء النص على يد عثمان بن عفان رضي الله عنه والصحابة بإجماعهم على ذلك، وإما موضوعة لا ينظر إليها بل وسهل عليهم اكتشافها ونبذها، ولو كانت من عثمان الذي لم يثبتها بالمصحف الذي أشرف عليه وراجعه وكفى بذلك دليلا على نزاهة عمل اللجنة، ودليلا على أن ما لم يصح لم يتم اعتماده ومن وجه آخر فإن السيوطي نقلنا عن أبي بكر الأنصاري يقول عن الأخبار المروية عن عثمان بن عفان بهذا الشأن أنها "لا تقوم بها حجة لأنها منقطعة غير متصلة"⁽²⁾، كما أن أبا عمرو الداني يقول: "هذا الخبر عندنا لا نقوم بمثله حجة، ولا يصح به دليل من جهتين: أحدهما أنه مع تخليط في إسناده واضطراب في ألفاظه مرسل لأن ابن يعمر وعكرمة لم يسمعا من عثمان شيئا ولا رأياه"⁽³⁾، وهكذا فإن ما روى عن عثمان من أن في القرآن لحنا ستعربه العرب بألسنتها، لم يصمد أمام النقد العلمي من جهة السند، ولا من جهة المتن، ولا من جهة العقل والعادة، ولا من جهة اللغة والتاريخ وبهذا يظهر تهافت هذه الرواية وبطلانها"⁽⁴⁾، ولعل

(1) مذاهب تفسير الإسلامى: ص 48.

(2) الإتيان: 271/2.

(3) أبو عمرو الداني: المقنع في رسم مصاحف الأمصار : تحقق/ محمد الصلوق قمحوي . مكتبة الكلية الأزهرية ، القاهرة . 1978 م . ص 119 ، نظر : فزجاج ، معاني القرآن وإعرابه . 13/2 .

(4) أحمد حسن فريحات: دراسات في مشكل القرآن، تأويل آية النساء، بحث مخطوط، ص 9.

المستشرقين و على رأسهم في هذا المفهوم "جولد تسيهر" لم يكتفوا بإلصاق تهمة القول بحرية القراءة للنص القرآني بعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب وعثمان بن عفان رضي الله عنهم، ولعل الاكتفاء بهم قد لا يسند ما أراونا نشره، لذا فإنه قرر إضافة زيد بن ثابت وكأنه ينتقي نجوما ساطعة في عالم أداءات النص القرآني، ودعائم رسمه ونقله وتعليمه ليكرس مفهومه ويدعم فكرته فيقول: "كذلك العضو الأساسي الذي قام بتنفيذ الكتابة العثمانية يواجهنا ممثلاً لقراءات تختلف عن النص الذي أثبتته بأمر الخليفة"⁽¹⁾، ولا يتوقف في عملية اختيار القائمة التي أعدها عند هذه الأسماء فقط بل إنه يضيف إليها أحرص الصحابة على النص القرآني عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ليقول عنه "وقد قرر الخليفة عمر: أن القرآن صواب كله وفي رواية كلها شاف، ما لم تجعل آية رحمة عذاباً، وآية عذاب رحمة، أي ما دام لم يحصل اختلاف أساسي في معنى الألفاظ، فالمعول إذا في المرتبة الأولى على المعنى الذي يستنبطه النص لا على الاحتفاظ المتناهي في الدقة بقراءة معينة"⁽²⁾، ونقول كيف يصح هذا عن كان له سبق في الإشارة بجمع النص القرآني حرصاً منه على بقائه بين أيدي المسلمين خوفاً من الضياع بموت الحفظة؟

تاسعاً: الأحرف السبعة:

يُرْجَع المستشرق الألماني "تيودور نولدكه" الاختلاف في القراءات القرآنية إلى حديث الأحرف السبعة، وهو لا يستطيع أن يفرق بين الاختلاف المباح المعترف به لدى المسلمين والاختلاف الذي يفهمه هو وأغلب المستشرقين، ويرى أن لهذا الحديث أثراً كبيراً في اختلاف القراءات وإطلاق العنان لحرية واسعة في قراءة النص القرآني في مفهوم آخر خدمة للأغراض وتحقيقاً للأهداف التي يسعى إليها حيث يقول: "لقد تفجر الخلاف حول أصل القرآن، وحين وضع عثمان و الحجاج حداً متطرفاً، لهذا الاختلاف في النصوص، رغب آخرون في التغلب عليه عن

(1) مذاهب التفسير الإسلامي: ص 49 .

(2) م بن ، ص 49 .

طريق التسامح وهنا يبرز دور الحديث إلى الوجود مرة أخرى " إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف"⁽¹⁾، ويظهر عدم الفهم في كلام "تولدكه" من خلطه للعمل الذي حدث في زمن الحجاج، والمتمثل في النقط والشكل كما مر بنا، وبين عمل عثمان بن عفان رضي الله عنه، والفرق بين العملين كبير جدا فالفرق بينهما كالفرق بين التأسيس والمحافظة على هذا التأسيس فالنقط والشكل لا تزيد على كونها حافظت على الأداء الصحيح الذي أسسه عثمان بن عفان رضي الله عنه وتناقلته الأمة خلفاً عن سلف.

واستمرارا في إبراز فكرته وإعطائه لحديث الأحرف السبعة دورا منافيا لما فهمه منه المسلمون يقول: "غير أن كلا الفريقين والاتجاهين حقق غرضه، المصحف العثماني شق طريقه إلى التنفيذ، واعترف من جهة أخرى بالقراءات المخالفة على أنها كلمة الله أيضا"⁽²⁾، فالمواجهة التي يخلقها "تولدكه" لا وجود لها أصلا، وإن وجدت بعض القراءات القرآنية المخالفة للنص المعتمد فإنها لا تمثل طرفا مواجهها لذلك النص المعتمد، إلا في تصور هؤلاء وأمثالهم، فهي لا تشكل ضدا، وتصنيفها بالنسبة للقراءة المعتمدة واضح و معلوم، فالأساس قائم وما خالفه يرد إليه هذه، هي الصورة الواقعية الصحيحة.

ولم يتوقف هذا المفهوم عند "تولدكه" لكنه تردد في مفاهيم كل من "بلاشير" و"آرثر جفري" الذين تحدثا عن حرق عثمان بن عفان رضي الله عنه للمصاحف، بعد أن أتم جمع الأمة على إمام موحد للأداء واستخرجا من ذلك مفهوما خاصا بهما ووصلا بفهمهما إلى القول: "إن هذا العمل: يوقفنا على مدى الحرية التي منحها محمد ﷺ - لأصحابه في قراءة نصوص القرآن، بمقتضى نزوله على سبعة أحرف، فلم يكن نص القرآن بحروفه هو المهم، وإنما روحه، وأن القراءة التي تقوم

(1) عمر لطفى العالم: مستشرقون وقرآن ، ص 164.

(2) م ن: ص 164.

على الترادف المحض أمر لا بأس به⁽¹⁾، ولا شك أنهما استقيا هذه الفكرة من سابقهما "تولدكه".

وهذا المفهوم الخاطئ لدور الأحرف السبعة، هو ما حاول بعض المستشرقين الدعوة إليه، لتحقيق رغبتهم في إعادة قراءة القرآن، وتسخير الجهود لتحريف النص معتمدين على فهمهم لزرعه في الأفهام الإسلامية والغربية. ونقول: كيف يمكن أن تكون الأحرف السبعة سبيل حرية في قراءة النص؟ خاصة وقد علمنا أن النص اعتمد في جميع مراحلها على المشافهة والتلقي، ولم يكن في يوم من الأيام يعتمد على المكتوب، والأدلة الواردة بالآيات القرآنية التي يحتملها ذلك كثيرة ولكن لم يقرأ إلا بما ثبت نقله وروايته عن النبي -ﷺ-.

ويشكل انتشار الإسلام ودخول أمم كثيرة به مشكلة في نظر هذين المستشرقين حيث فهما من ذلك أن هذا الانتشار قد طوع النص القرآني ليلائم التطور العددي والتنوعي، وذلك بترك العنان و الهوى لهؤلاء الجدد أن يؤدوا النص كيفما استطاعوا والرخصة هي الأحرف السبعة حيث يقول: "ومن هنا وجدت نظرية القراءة بالمعنى لديهم ما يسوغها في هذه الحروف السبعة، وكانت ولا شك أخطر النظريات في تاريخ القرآن، إذ كانت تكل تحديد النص إلى هوى كل إنسان"⁽²⁾.

والحقيقة أن انتشار الإسلام على الأرض لم يكن يوماً بقادر على إجراء تغيير في أداء النص، فهل كان النص ملكاً لأحد حتى يطره كما يشاء؟ هذا المفهوم جاء لتحقيق رغبة استشراقية وما قام به المسلمون تحقيقاً لوحدة الأداء هو تفسير لمعنى الأحرف السبعة، وفق المفهوم الصحيح لها، ومن ثم ضبطت الأداءات وفق قاعدة راسخة ما وافقها كان الصحيح المعترف به وما خالفها هو الغريب. وليس كما فهم "بلاشير" وأرثر جفري".

ولا شك أن اختلاف المسلمين في مفهوم الأحرف السبعة هو ما اعتمد عليه هؤلاء المستشرقون، وأوجد لهم مادة اعتمدها مستنداً لأرائهم ومفاهيمهم الخاطئة.

مقدمة للمصاحف، ص 7 . p , 69 . Intro to coran (1)

مقدمة للمصاحف، ص 7 . Ibid 69. (2)

ومن الروايات التي اتخذوها معتمدا لمفهومهم ما نقله أبو شامة عن بعض الشيوخ من قولهم "أنزل القرآن أولا بلغة قريش ومن جاورهم من العرب الفصحاء، ثم أبيح للعرب الآخرين أن، يقرأوه بلغاتهم على اختلافهم في الألفاظ والإعراب" (1).

أو ما نسب إلى أنس بن مالك أنه قرأ ﴿لَوْلَا إِلَهُهُمُ يَجْمَحُونَ﴾ "التوبة: 57" " لولوا إليه يجمزون" فقيل له وما "يجمزون" إنما هي ﴿لَوْلَا إِلَهُهُمُ يَجْمَحُونَ﴾ فقال يجمحون، ويجمزون، ويشتدون واحد" (2).

وما حكى عنه أيضا أنه قرأ ﴿وَأَقْوَمُ قِيَلًا﴾ "المزمل: 6" فقال "وأصوب قِيلا" فقيل له يا أبا حمزة إنما هي ﴿وَأَقْوَمُ قِيَلًا﴾ فقال "إن أقوم وأصوب وأهيا واحد" (3)، وكذلك قول ابن جني "إن القوم كان يعتبرون المعاني ويخلدون إليها، فإذا حصلوها وحصنوها سامحوا أنفسهم في العبارات عنها" (4).

والمسامحة التي يقول بها ابن جني في العبارات ليست في القرآن، فكل هذا الذي اعتمد عليه هؤلاء كان من قبيل روايات الأحاد التي لا تصل إلى المتواتر، أو كان قبل العرضة الأخيرة التي أعتمد عليها في نسخ الإمام، وانعقد عليه الإجماع، ولا شك أن الاعتماد على مثل هذه المرويات واتخاذها مستندا للدعوة، التي يسعى المستشرقون إلى تمريرها، هو استغلال سيئ لا يمكن أن ينطلي على أحد، خاصة الذين يعرفون ما هو موقف المسلمين من أمثال هذه المفاهيم والاحتياطات المتخذة بشأنها، ويثير "جولد تسيهر" شكاً فيما تعارف عليه المسلمون من اختلاف مباح في حدود ما نقل عن الرسول ﷺ - ووفق الأحرف التي أنزل عليها

(1) الإقنان : 159/1 .

(2) ابن جني: المحاسب، تحقق/ على النجدي، عبد الحليم النجار، عبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون

الإسلامية، (1999/1420م)، 296/1 .

(3) م ن: 336/2 .

(4) م ن: 336/2 .

القرآن، وكأنه لا يرتضي هذا الاختلاف ويراه خروجاً عما يجب أن يكون عليه النص الموحد فيقول: "بالرغم مما قد يفرض من أن الله تعالى قد أوحى بكلامه كلمة كلمة وحرفاً حرفاً، وأن مثله من الكلام المحفوظ في اللوح، والذي تنزل به الملك على الرسول المختار، يجب أن يكون على شكل واحد ولفظ واحد"⁽¹⁾، ونقول: هل الاختلاف الذي سمحت به الأحرف السبعة هو اختلاف تضاد؟ إن لم يكن كذلك وكان اختلاف تغاير يخدم النص ويقدمه في صورته الحقيقية التي أرادها الله له فلا بأس، وهذا هو الظاهر من الاختلافات المباحة التي وافقت عليها الرواية الإسلامية، وتم توثيقها وعلمها الرسول ﷺ - لأصحابه الذين نقلوها إلينا دون تغيير أو تحريف. وما يرمي إليه هؤلاء المستشرقين لا يعدو أن يكون إثارة شكوك فيما لا شك فيه عندنا. وحديث الأحرف السبعة الذي أوردنا بعضاً من رواياته يضع حداً لما يحاول المستشرقون أيهام أنفسهم به، من أن الأداءات للنص القرآني جاءت بعد وفاته ﷺ - وأن أمراً محدثاً اقتضته الضرورات الحيوية بأشكالها وأنواعها قد جاءت بهذه الاختلافات والأداءات، كما أن تواتر نقل هذا الحديث وتواتر ثبات هذه الأمة على قراءات محددة تضبطها قواعد ثابتة وقوانين راسخة يمكن من خلالها تتبع أية كلمة قرآنية وإخضاعها لها، يرد دعوى التساهل في أداءات النص القرآني وتركه لهوى القراء، وإن ما ألف من كتب في أنواع القراءات⁽²⁾ صحيحها وشاذها، واستمرار منهج تعليم الأداءات عن طريق شيوخ الأقرء جيلاً عن جيل، ينفي ما يرمي إليه المستشرقون من إثارة شكوكهم، فلم يعد هناك غموض، ولم تترك لبنة من لبنات هذا العلم إلا وكان لها من أقامها مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ "الحجر:9" ولذا جاء التوثيق مؤكداً لهذه الحقيقة "لم يترك النص القرآني ولا القراءات لهوى الناس، بل أرسل مع كل مصحف مقروناً له، فكان زيد بن ثابت مقروناً للمدني، وعبد الله بن السائب مقروناً للمكي، والمغيرة بن شهاب مقروناً

(1) مذاهب لتفسير الإسلامى: ص 21.

(2) نظر فهرست: لابن النديم، ص 55، 56.

للشامي، وأبو عبد الرحمن السلمي مقرنا للكوفي، وعامر بن عبد القادر مقرنا
للبري (1)، كما أن المصاحف التي أحرقتها عثمان رضي الله عنه ربت إليه
جميعها؛ لأن أصحابها هم الذين انعقد بهم الإجماع عليه، كما أنهم تكفلوا بحفظه
وتعليمه ونشره بقراءاته المختلفة الموافقة لإجماعهم، وألغيت كل قراءة جاءت
مخالفة له لضعف سندها، أو لأنها مما لم يكن بالعرضة الأخيرة.

عاشراً: المصاحف:

حاول المستشرقون أن يخلتقوا من المصحف الإمام ومصاحف الصحابة
مسألة ذات أهمية في القراءات القرآنية المتخالفة وفق مفهومهم لها، وأن يصورها
بصورة في أذهانهم توحى بأن هناك خلافا فيما بينها، وأنها تعارض بعضها بعضاً،
وتشكل نصوصاً كثيرة لوجي واحد، حتى يثبتوا ما قد رموا به الإسلام في قرآنه
من بشرية المصدر، واضطراب واختلاف في نصوصه، ونقص وتحريف، وتضاد،
ولذا رأينا أن نتعرض لرواهم ومفاهيمهم التي أعلنوها أو غمزوا بها في المصحف
الإمام أو في مصاحف الصحابة.

1 - المصحف الإمام:

في دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية يزعم "ويلش" "أنه منذ البداية
كانت هناك اختلافات بين المصاحف الأئمة ونسخ المصحف العثماني حتى في نسخة
المدينة الأم"⁽²⁾، ولا نقبل نحن إلا كون الاختلاف كان فيما يحتمله الرسم، فأما ما لا
يمكن احتمال الرسم له فقد فرق في المصاحف، كما نعلم وهو الاختلاف الصحيح
المباح لا كما يود هذا المستشرق أن يوهم به.

كما ركز غيره على المصحف الإمام واتهموه بكل ما أمكن لهم صن تهم، وما
أتيح لهم من افتراءات "قبلاشير" يحط من قيمة، النسخ التي قام بها عثمان بن عفان

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني: منازل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، (1408 هـ)، ط ثالثة،
403/1.

(2) محمد محمد أبو ليلة: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ص 185.

رضي الله عنه ويقول: "ثم إن استنساخ المصاحف الخمسة الأساسية الموجودة في العواصم الإسلامية، يثير مسألة خطيرة، فالحدث الهام أن التدوين لم يعف من حفظ النص غيباً، ولذلك ظلت الاختلافات النطقية والصرفية قائمة تظهر في اللهجات"⁽¹⁾ في قصد إيهامي أن المصحف الإمام عجز عن القيام بدوره في تثبيت القراءة، وتوحيد أدائها وأن الحفظ الغيبي للنص قد طغى على المنهج التوحيدي الذي اتسم به الإمام، وأرجع إليه الاختلافات الأدائية، في تضليل للقارئ غير المحصن عن مثل هذه الأفكار والمفاهيم المغالطة. ونحن نعلم أن النسخ التي أرسلها عثمان رضي الله عنه وأرسل معها من يقرأ بها، لم تكن لتعارض مع المحفوظ بالصدور، ولم تنشأ بينها خصومة اللهم إلا في مفاهيم المستشرقين . كما أن المحفوظ بالصدور كان أساس هذه النسخ ولم يكن خارجاً عنها عدا بعضاً من الأخطاء التي لم يصح سندها ولم تتواتر روايتها فكان استبعادها معروفاً وعددها محصوراً وليست من المجاهيل حتى يمكن أن يصطدم بها النص المكتوب، وكان دور المعلمين تعليم الأداء بما يوافق الرسم وترك ما لا يوافق، فأين التعارض الذي تصوره هؤلاء؟ اللهم إلا ما كان وهماً من أوهامهم، ويشط الخيال "ببلاشير" فيتصور أن القراء وجدوا من خلال النظر في هذه الاختلافات التي حواما المصحف الإمام، والتصادم الذي زعمه مع الرواية الشفوية للنص القرآني فرصة للظهور والنجومية فيقول: "وإن فئة ذات أهمية بالغة هي فئة القراء وجدت وسط الأمة، وهم أشخاص معتبرون إما لمهامهم الدينية، وإما لنفوذهم الشخصي بحيث عظم شأنهم في المدن الإسلامية وخاصة مكة والمدينة والكوفة والبصرة ودمشق"⁽²⁾، وهو بهذا يرمي إلى أن القراء إنما نشأوا من خلال المصحف الإمام المختلف فيه أداء كما يرمي إلى إظهار نوع من المركزية والطبقية في مدارس القراءات، ويتضح ذلك من قوله: "هم أشخاص معتبرون إما لمهامهم الدينية، وإما لنفوذهم الشخصي"، ولا شك أنه يستقي مثل هذه المفاهيم من مجتمعه الذي يعيش فيه، ويحاول أن يعكس ذلك على المجتمع الإسلامي

(1) لقرآن، نزوله، تنوينه، ص31.

(2) م:ن: ص31.

الأول الذي خلا من مثل هذه التصورات، واستمرارا في الدور يطعن "هنري ماسيه" في المصحف الإمام باعتباره مصحفا ناقصا تعرض للعبث من قبل الكتبة الذين تولوا المهمة قائلا: "إن كتابة القرآن التي تمت بأمر الخليفة عثمان قد تعرضت لتغييرات تعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

- 1- الأخطاء التي ارتكبتها الناسخون عند كتابة القرآن.
- 2- احتفاظ القراء بدروس النص القديم في ذاكرتهم.
- 3- عدم كفاية وضوح الكتابة العربية التي تختلف فيها بعض الحروف بسهولة والتي تخلوا من أي حرف صوتي موجز"⁽¹⁾.

ولا شك أنه مررد عن سبقه، ولم يأت بجديد فيما قال، كما يردد "كارل بروكلمان" ما قاله "بلاشير" فيما يخص إبراز مدارس القراء وظهورها، وأن الدقة في الرواية الشفوية التي كانت معتمدة في بادئ الأمر قد نالها شيء من التفريط والخلل حسب فهمه، بحجة أن أسبابا لم يوضحها كانت وراء ذلك"⁽²⁾، وطعن "بروكلمان" في الرواية الشفوية التي كانت وما زالت معتمد النقل عن الشيوخ، ويكذبه الواقع فيما نعيشه اليوم من نقل التلاميذ عن شيوخهم شاهدا على أنها ما زالت هي المستند الأساس في قراءة النص قراءة صحيحة سليمة، كما قرأها النبي ﷺ - على صحابته، ونقلت إلينا جيلا عن جيل، لم تتأثر يوما ولم تبدل لحظة.

ووفق منهج جديد درج عليه بعض المستشرقين في تمرير ادعاءاتهم، فقد تحدث "سان هيلير" عن المصحف الإمام بحديث حسم فيه الصراع لصالح هذا المصحف، لكنه غمز غمزة من شأنها أن توقع الشك وتهز اليقين به حيث قال: "وكذلك كانت هناك مصاحف أخرى في أيدي المسلمين الذين احتدمت بينهم الخلافات حول صحة عدد الآيات، وللتخفيف من هذه الخصومة الوخيمة، أمر عثمان الأول بكتابة مصحف جديد مؤسس على نسخة حفصة، وكان هذا الجمع نهائيا،

(1) الإسلام: ص 109-110.

(2) تاريخ الألب العربي: مصدر سابق، 1/4 وما بعدها بتصرف.

وعلى رغم أن النسخ القديمة على عكس أوامر الخليفة، لم تختف فقد قرر لهذا المصحف الأخير الانتصار، فظل في أيدي المسلمين لا يصيبه إلا التغييرات الخفيفة التي ينزلها الزمن حتى بأحظى الآثار بالاحترام⁽¹⁾، وهذا الاعتراف بالحقيقة الذي ينيل بطعن فيها يدل على سوء المنهج المتبع، وإن أصر المستشرقون أنهم يتبعون المنهج العلمي في دراساتهم فما هي التغييرات التي طرأت على المصحف الإمام؟ لا تغييرات إلا ما أرداها له هذا المستشرق وأمثاله، فالمصحف الإمام لم يصبه أدنى تغيير منذ أن رسم وإلى اليوم يحتمل رسمه كل القراءات التي صح سندها ووافقت العربية، حكما على كل قراءة أخرى مخالفة له بالشذوذ والرد، فهو الأصل الذي ترد إليه كل قراءة، ولا شك أن ذلك من اسقاطات المستشرقين على هذا المصحف في محاولة لإلحاقه بكتبهم، التي ثبت أنها حرفت وتكاثر عددها حتى انه ينعقد لذلك مجمع كنسي^(*) لتقرير ما يقبل منها وما لا يقبل، وكأنها مواد دستورية بشرية يمكن تغييرها وتحويرها، بما يساير الإنسان الذي حررها وتصورها لخدمة أهدافه وتنظيم حياته المدنية المتغيرة وظروفه المتجددة.

2 - مصاحف الصحابة:

لطالما أرقّت مصاحف الصحابة التي كتبت بشكل خاص المستشرقين وأتباعهم وأثارت شكوك الكثيرين منهم فدرجوا على خلق صراع وهمي في أذهانهم فالمستشرق "بلاشير" يقول إن ما فعله عثمان من حرق لمصاحف الصحابة لم يبه مشكلة الاختلاف حول النص القرآني، فإن ما نجا من هذه المصاحف مدونا أو محفوظا ظل يعارض بوجوده المختلفة مصحفه⁽²⁾، ولكن لماذا أمر عثمان رضي الله عنه بحرق هذه المصاحف؟ ألم يكن لقتل شأفة الاختلاف في الأداء التي كانت موجودة ابتداء أم أنها كانت لغرض آخر؟ إن التحقيق في المسألة يظهر أن

(1) إبراهيم عوض: المستشرقون والقرآن، ص 104.

(*) انظر: محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة دار الفكر العربي، 1977م، ط خمسة ص 143 وما

بعدها انظر: الامشراق والقرآن العظيم، محمد خليفة، مرجع سابق، ص 34.

انظر : مقامة آرثر جفري لكتاب المصاحف، ص 7 . Intro to coran , p 69 (2)

الاختلاف معترف به إسلامياً، ولكن هل كان هذا الاختلاف اختلاف تضاد وتعارض كما يصوره هذا المستشرق وأمثاله؟ انه اختلاف يخدم النص القرآني بتنوع في قراءاته تيسيراً على الأمة وتسهيلاً على الداخلين في هذا الدين، وإكثاراً في تنوع الأحكام في المسألة الواحدة بتنوع القراءة في الآية، فكان الآيات متعددة القراءة متعددة النزول، ومع ذلك فإن عثمان رضي الله عنه قد قتل ذلك الاختلاف بالمصحف الأمام الذي أجمع عليه أصحاب كل النسخ التي ذكرها المستشرقون، كما أن ما بقي مكتوباً أو محفوظاً لم يعد يشكل خطراً على المصحف، ولم يعد يمثل عدواً كما يتصور هؤلاء، بل أرجعت جميعها لتناقش على قاعدة ثابتة: فما خالف الرسم والعربية ولم يصح سنده فهو ليس من القرآن في شيء ولو كان صدوره عن أي صحابي من هؤلاء فكيف يكون بعد ذلك لبقاء بعض النسخ أو المحفوظات الشفهية تأثير على أداء النص الموحد المتمثل في الإمام الذي كتبه عثمان رضي الله عنه؟

ولتوسيع المعارضة التي يتوهمها الفكر الاستشراقي بين المصحف الإمام ومصاحف بعض الصحابة الآخرين فإن "بلاشير" يدعم فكرته التي يدعو إليها بقوله: "ففي خلافة عثمان أخذت معارضة علي وأنصاره تتبلور، وكان لهذه المجموعة أيضاً مصحفها الذي كتبه علي بنفسه، ولكي يتخلص عثمان واللجنة التي عينها من هذا المصحف فإنهم أرادوا أن يظهروا بمظهر الورثة الحقيقيين وذلك باعتمادهم في كتابة مصحفهم على مصحف أبي بكر"⁽¹⁾، فالصراعات السياسية والطبقية الأرستقراطية التي تعيش في فكره والمسيطرة عليه، هي التي دعتة يقول بان الاختلاف بين المصاحف والمصحف الإمام كانت تحركه مصالح سياسية مختلفة باختلاف الطبقات، والصراع على الوراثة هو ما حدا بعثمان رضي الله عنه للقيام بما قام به، فما هي المصلحة السياسية التي يريد عثمان بن عفان رضي الله عنه أن يحققها بتوحيد أداء النص القرآني؟ إنه الفارق في القدرة على تصور عمل عثمان بن

انظر: تاريخ الألب العربي، تر/ إبراهيم الكيلاني، ص 338 .
(1) Intro to coran , p 69 .

عفاً رضي الله عنه بتحقيق توحيد الأداء للنص بين المسلمين والمستشرقين، فلم يستطع الاستشراق أن يتصور عظم المهمة التي قام بها عثمان رضي الله عنه، ولذا كانت التأويلات والتخرصات والإسقاطات.

وبأسلوب تشكيكي يبدأ "إدوار مونته" حديثه عن المصاحف التي عزيت إلى الصحابة بقوله "من المحتمل جداً أنه كان هناك بعيد وفاته - الرسول - ﷺ - أي في وقت مبكر جداً قبل مصحف عثمان الذي يمكن القول بأنه هو النسخة الرسمية لهذا الكتاب المقدس، مصاحف متنوعة حاول أصحابها أن يجمعوا القرآن، بل استطاع مثل علي صهر النبي، وغيره من الصحابة المقربين إلى محمد أن يكتبوا مثل هذه المصاحف أو يملكوها، وقد بقيت آثار من هذه المصاحف القرآنية الأولى⁽¹⁾ فالمصاحف التي يعبر عنها بالاحتمال هي حقيقة في الرواية الإسلامية، والمسلمون لم ينكروا وجود مصاحف عند صحابة رسول الله - ﷺ -، لأن ذلك ليس منقصه، ووجودها لا يؤثر في وجود الإمام فهي وثائق مادتها هي مادة الإمام لأن الذين أشرفوا وساهموا وكتبوا وراجعوا المصحف الإمام أغلبهم من أصحاب هذه المصاحف، وأما ما يحاول بعض المستشرقين الغمز به من أقوالهم من كون هذا صهر محمد وهذا لا تربطه به رابطة، ليس له وجود إلا في أذهانهم وتوهماتهم لأن المسلمين الأوائل كان رباطهم هو الإسلام وهو الذي تقاس به قيمة كل عمل صادر منهم، وثواهد التاريخ تكذب هذه الادعاءات التي يريدون الإيحاء بها، وهذه الطبقية التي يسعون لتمريرها، وفي غمزته "وقد بقيت آثار من هذه المصاحف القرآنية الأولى" دليل على كيدته وسوء نيته إذ كأنه يوحي بأن هذا البقاء لبعض آثار هذه المصاحف يؤثر على المصحف الإمام، وعلى أداء النص وثباته وتوحيد قراءته.

وعلى الطريق نفسه في إثارة خلاف المصحف الإمام مع المصاحف الأخرى التي تملكها الصحابة يسير المستشرق "هنري ماسيه" قائلاً: "إن كتابة زيد لم تكن وحيدة فقد عزيت بعض الكتابات الخاصة إلى أربعة من رفاق محمد هم أبي بن

(1) إبراهيم عوض: مرجع سابق، ص 128، عن مقدمة ترجمة القرآن لأدوار مونته، تر/ إبراهيم عوض .

كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، والمقداد بن عمرو وهذه الكتابات تمثل اختلافات في التفصيل لا نرى لزوماً لذكرها، أما ما يهمننا فهو أن هذه الاختلافات تولد منها انقسامات بين المؤمنين، فقد تبني أهالي دمشق أولى هذه الكتابات، وتبني الثانية أهالي الكوفة، والثالثة أهالي البصرة، والرابعة أهالي حمص، وهكذا أصبحت المنازعات الخطرة تهدد الإسلام" (1).

والمستشرقان يسيران في طريق واحد، ويحاولان إثبات أن الكتابة للمصحف الإمام قد تأخرت كثيراً عن وفاة النبي -ﷺ-، و أنها خلقت انقساماً بتعددتها وتنوعها، وأضحى كتاب الإسلام بعدها لا يعرف له طريق، فالصحيح معارض والمختلف غير موجود له أثر يعتمد عليه، وهذا مجمل ما حاولوا التركيز عليه وبثه، وكأن فكرة المخالفة والتضاد التي يسعى المستشرقون إلى ترسيخها بين المصحف الإمام ومصاحف الصحابة لم تعد كافية في نظرهم، مع كثرة رمي المصحف الإمام بالتهم والشكوك حتى نقل قيمته في نظر أتباعه، ولذا فإن دائرة المعارف الإسلامية تورد على لسان "برتون" "Berton" قوله: "إن مصاحف الصحابة إنما هي فكرة ملفقة لتبرير عمل عثمان، ومصحف عثمان ملفق أيضاً لإخفاء حقيقة أن محمداً هو الذي كان جمع القرآن وحققه وكتبه بنفسه وقد قام بهذا التلفيق الفقهاء اللغويون" (2).

ويتفق "ونسبرا" مع "برتون" في القول بفكرة تليق المصاحف لكن العلة اختلفت عنده إذ يرى "بأنها محاولة من قبل المسلمين لا ثبات تاريخ قديم لجمع القرآن، الذي لم يكتب إلا في القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي" (3).

فالمصاحف في نظر هذين المستشرقين هي فكرة مزيفة، لا وجود لها وإن وجدت فهي أعمال تبريرية لأعمال أخرى، وأن عثمان رضي الله عنه هو الذي لفق وجودها، حتى يمكن له القيام بما قام به، ولا يخفى ما في هذه الدعوة من تشويه

(1) الإسلام: ص 107.

(2) دائرة المعارف الإسلامية باللغة الإنجليزية، مادة قرآن، دار برل، لندن، (1913-1938م) عمود A، ص 408، لطبعة الجديدة، 1960م.

(3) م:ن: ص 408 عمود A.

للحقائق ، وليّ للشواهد ، التي توافرت على نكرها وذكر اختلافها والتوفيق
بينها، وردها إلى الإمام تحتكم عنده، كما أن الإمام لم يكن تليفاً، بل استمراراً لعمل
موثق مرتب تصاحبه العناية الربانية منذ نزوله وحتى كتابته بشكل تام يجمع أمة
الإسلام على أداء ثابت موحد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير

الفصل الثاني

المستشرقون وتطور القراءات

عبد القادر اللطوم الإسلامية
جامعة الأمير

حاول المستشرقون إخضاع الوحي القرآني ودلالاته العقدية والمرعية لطبيعة الفكر البشري، ومن أجل تجنيز هذا المعنى بذلوا جهوداً استدلالية مضنية، في سبيل تقرير كون النص القرآني قد خضع للتطور لفظاً ومعنى، منطوقاً ومفهوماً، وفق دعواهم بأن كل فكرة منجذبة بين التأثير والتأثير، موجهة بعوامل ومؤثرات فكرية وحضارية، قاصدة فيه إلى غايات ظنية التوافق مع الحياة ومتغيراتها في أحوال المتلقين، الذين يرسل إليهم الخطاب، الذي لا يحمل في تصورهم تلك الثنائية التي يتصورها المعتنقون لقداسة النص، حيث يفرقون بين ما هو خطاب إلهي، وآخر بشري، من أجل ذلك وصف "جولد تسيهر" القرآن بعدم الثبات⁽¹⁾.

ولكي يوصل شيخ المستشرقين نظريته في تطور النص القرآني، يدعي التعدد في صور اللفظ والأداء، ثم محاولة المسلمين توحيد ذلك التعدد، فينظر إليه ظاهرة لسانية توحد خطابها بعد تفاعل في سياقاته المتعددة، فيقول: "وفي جميع الشوط القديم للتاريخ الإسلامي لم يحرز الميل إلى التوحيد العقدي للنص إلا انتصارات طفيفة"⁽²⁾. فهو ينظر إليه على أنه نص متعدد الجهات المرسلة وفق تنوع معتقداتها، ثم يرى أن تطور الحياة الفكرية والحضارية للإسلام اتجهت بالنص إلى التوحيد النسبي، فيقول "إن الميل إلى توحيد النص الأصلي غريب على الإسلام في بادئ الأمر"⁽³⁾.

ثم يدعي أن المذاهب والتيارات خلال مراحلها استتظقت النص القرآني قراءة وتفسيراً وطوعته لخدمة مصالحها السياسية والعقدية، فيقول: "كل تيار بارز في مجرى التاريخ الإسلامي، زاول الاتجاه إلى تصحيح نفسه على النص المقدس، وإلى اتخاذ هذا النص سنداً على موافقته للإسلام"⁽⁴⁾.

(1) مذاهب للتفسير الإسلامي: ص 4.

(2) م:ن : ص 5.

(3) م:ن: ص 6.

(4) م:ن: ص 3.

كما يدعي أن التدبر في النص القرآني ومعاودة قراءاته الفهمية، ساهمت في بنائه نصاً قابلاً للاعتماد، "تتمثل المرحلة الأولى لتفسير القرآن، وأوائل هذا التفسير المشتملة على البذور الصالحة في إقامة النص نفسه" (1).

ويعاضده في إدعاء تعدد التركيب البنيوي للنص "هنري ما سيه" بقوله: "فإن كتابة زيد هذه لم تكن وحيدة، فقد عزيت بعض الكتابات الخاصة إلى أربعة من رفاق محمد هم: أبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبو موسى عبد الله الأشعري، والمقداد بن عمرو، وهذه الكتابات تمثل اختلافات في التفصيل... هذه الاختلافات تولد منها انقسامات بين المؤمنين... وهكذا أصبحت المنازعات الخطرة تهدد الإسلام" (2).

فهو يوهم قارئه بأن النص له اختلافات متعددة في جوهرها، وليس تنوع الأداء كما يرى المسلمون، وهو في حقيقته عاصم لهم من الفرقة، حافظ لهم من النزاع العقدي، الذي هدد الأمم التي سبقتهم عندما تحرفت نصوص كتبها السماوية. ويزعم "بلاشير" أن هناك عوامل فكرية وسياسية واجتماعية، تدخلت في ذلك التطور، الذي تدرج فيه النص القرآني من التعدد إلى التوحد مع منحنيات من التوحد إلى التعدد، ثم الرجوع إلى الوحدة في نهاية المطاف، من تلك العوامل تطور الخط، وهو عامل فكري حضاري "...هذا الخط قد أجاب عن متطلبات خاصة هي المتطلبات التي أحسوا في العالم الإسلامي -نلك الوقت- أنها تحفظ للقراءات الشفهية مكانتها وقيمتها التصالحية" (3).

ويرى أن الخط تضافر مع القواعد الصرفية والنحوية في تقويم النص القرآني: "كان الاتصال وثيقاً في الواقعة القرآنية ككل، بين الإصلاح الخطي، وبين نشوء قواعد الصرف والنحو في اللغة العربية" (4).

(1) مذاهب التفسير الإسلامي : ص 4 .

(2) الإسلام: ص 107.

(3) لقرآن: نزوله، تكوينه، ترجمته وتأثيره، ص 96.

(4) م-ن: ص 96.

ويرى أن مدرستي الكوفة والبصرة كانتا سبباً في تطور القراءات خدمة للمذاهب النحوية، ويحاول إبطال الاعتقاد السائد لدى المسلمين بأن صيغة النص القرآني موحدة، فيقول: "ولم تكن هذه القراءات في الحقيقة إلا موقفاً مناهاضاً للواقع الحي المتمثل بالعادة في وجهة مسلمة تميل إلى القول بأن المصحف مدون بصيغة واحدة، وأنه لا يعكس إلا نفسه"⁽¹⁾.

ففي زعمه أن القراءات إضافات فكرية من أفكار القارئ للنص في مراحل تطوره الأولى، وهذا ما حداه إلى القول بأن "التلاوة قد فرضت متطلباتها وطراوتها، فكل قارئ مهما كان إرثه اللغوي قريباً من معيار لفظي قد تمدد بشيء من الاتفاق، لم يستطع التخلي عن إدخال خصوصيات لفظية في تلاوته، لقد كان يمكن لهذا الواقع أن يهمل بالتفسير أو بالقراءات... وقد فضلوا بهذه الاختلافات اللفظية، أو بهذا الاختلاف في استقراء النص بدافع الإباء الذي ينم عن قوة فكرية جديدة بالملاحظة"⁽²⁾، "فبلاشير" هنا يسعى إلى إظهار أثر العامل الفكري في تفعيل النص ليس تفعيلاً تفسيريّاً كما يريد له المسلمون، بل تغييراً بتأثير فكرة التطور التي هيمنت على عقول المستشرقين، وهو يحاول من خلال اهتمامه باللغة العربية وآدابها أن يبرز التفاعل المزعوم بين تطور النص والدراسات اللغوية، فيصرح بأن "نظام تعدد القراءات قد أعاد بفضل التناقض الذي شرف علماء العصر تبيان شواذ في دراسات فقه اللغة وقواعد الصرف والنحو كانت مدرسة البصرة قد احتدت في محاربتة"⁽³⁾.

وينطلق في هذا الرأي من اعتقاده بأن مدرسة البصرة تميل بشدة إلى مفهوم معياري في الدراسات النحوية، بينما يرى أن مدرسة الكوفة تميل إلى التوصيف والاستقراء، لذلك اهتمت بجمع الشواذ على غير قواعد قياسية جامعة لهذا فإن

(1) القرآن نزوله وتكوينه : ص 99.

(2) م:ن: ص 99.

(3) م:ن: ص 100.

مجموعة ضخمة من القراءات التي تحتفظ بأشكال من النطق والصياغات الخاصة ببعض لهجات شبه الجزيرة العربية كانت محطاً للأنظار⁽¹⁾.

ويدخل العامل السياسي في التطور النصي للقرآن بزعمه، فيقول قاصداً الشيعة "والحقيقة أن المعارضين كانوا يعملون بالتأكيد، ودون قلق يذكر على تزويد النص القرآني بشروحات تتعدى حرفية هذا النص"⁽²⁾.

قد يستوجه قوله هذا إلى تفسيرات الشيعة للنص تفسيراً أعمق من الدلالة الظاهرية، وقد لا يحمل على أنه تغيير للمنطوق النصي للكلمات، ولكنه يعلمنا بأنه يمزج في النص بين القراءة والتفسير، فهما وجهان لمحتوى واحد، ومن دلائل ذلك قوله، "هكذا غدا علم القراءات الخادم الأمين للتفسير وعلم الكلام، فضلاً عن ذلك ينكشف عند تعريفنا لقانونية القراءات مبدأ هو مبدأ التفسير كله، أي المرجع الحجة"⁽³⁾.

وفي موامة دلالية بين أداءات قراءة النص، وتعدد وجوه تفسيره يقول: "ولقد قبلت التفسيرات المتعددة، كما قبلت القراءات المتعددة"⁽⁴⁾.

أما "أرثر جفري" فإنه يطرح نظرية التطور طرحاً جدلياً، وكأنه حتمية تاريخية، فيقول: "ومثل النصوص المقدسة الأخرى، فقد مر القرآن بمراحل مختلفة من التاريخ النصي حتى ظهر كنص معياري، والذي صار يعتبر عظيم القداسة، وكنص مفرط في قداسته، صار يعمل أحياناً في دوائر بعينها كوسيلة للسحر بالطريقة ذاتها تحديداً التي عملت بها نصوص مفرطة القداسة"⁽⁵⁾.

ويصرح بأن النص القرآني لحقه التغيير وفق التطور الفكري للأمة التي تلقتة بالقبول، "فنحن لدينا نص معتمد، والذي هو موجود في كل النسخ العادية المستخدمة

(1) القرآن نزوله وتكوينه : ص 100.

(2) م.ن: ص 108.

(3) م.ن: ص 108.

(4) م.ن: ص 113.

(5) لقرآن ككتاب مقس: ص 21 .

شعبياً، لكنه ليس نسخة طبق الأصل عن القرآن الأقدم، إنما هو نص والذي يعتبر نتيجة لعمليات مختلفة من التغيير، وذلك مع مروره من جيل إلى جيل، أثناء النقل ضمن الجماعة⁽¹⁾.

ويذهب كتبة دائرة المعارف الإسلامية مذهباً سياسياً في تفسير المؤثرات الموجهة لتطور النص القرآني في ادعائهم، فيقول "برونو Brunnow.R"^(*) "إن القراء جماعة مستقلة تعمل ضمن حركة الخوارج"⁽²⁾.

بينما يقول "قلها وزن Julius wellhausen"^(**) "إن حماس القراء الديني الذي افتقر إلى الفكر المتروكي كان السبب في خروجهم على سلطة إسلامية أخفت من وجهة نظرهم في تنفيذ أوامر القرآن الكريم"⁽³⁾.

فهذا توجيه سياسي لتطور النص القرآني، وتعريف للقراء يحصرهم في فئة المنازعين للحكومة الإسلامية والخارجين عليها، ومعلوم أن القراء للنص القرآني هم الجماعة الإسلامية بمختلف ميولها، ودرجات تحركها السياسي، فهو حمل للخاص على العام.

وبمثل ذلك فكر "هيندز O.M.Hinds" حيث ضيقها في جماعة خارجة على وال من ولاية الخليفة الثالث "إن جماعة تسمى القراء كانت ضد سعيد بن العاص الذي كان عامل عثمان على الكوفة حتى عام 33هـ/723م"⁽⁴⁾.

(1) القرآن ككتاب مقدس : ص 150.

(*) برونو رودولف (1858-1917م) مستشرق ألماني الأصل، تخرج من جامعات ألمانيا بالعربية، عين أستاذاً للغات الإسلامية بجامعة برستون، 1910م، من آثاره: الجزيرة العربية، الفن العربي، وغيرها، الحقيقي: ط رابعة، 134/3.

(2) موجز دائرة المعارف الإسلامية، جزء 26، مادة قراءة، ص 8275.

(**) فلهوزن يوليوس (1981-1944م) مستشرق ألماني مسيحي، مؤرخ لليهودية وصدر الإسلام، نقد للكتاب المقدس "العهد القديم" من أبرز المشتغلين باللغات السامية، وينقد التوراة، من آثاره: تاريخ لليهود ونقد للكتاب المقدس العهد القديم والإنجيل، تاريخ الإسلام والعرب، بنوي: موسوعة المستشرقين، ص 408.

(3) موجز دائرة المعارف الإسلامية : ص 8275 .

(4) م ن: ص 8276 .

وهو يرى أن أغلب القراء كانوا ممن نرح إلى جنوب العراق في بداية الفتح الإسلامي، ولكن "شاباً" يرى أن قراء تعني "أهل القرى"، وهم الذين شاركوا في الحروب الأولى ضد الإمبراطورية الساسانية، وأقاموا في الأراضي الخالية في جنوب العراق، وهددت امتيازاتهم في عهد عثمان⁽¹⁾.

ويبدو أن المستشرقين يتعلقون هنا بالصيغة اللفظية لمادة القراءة، دونما تعمق في مدلولها الاصطلاحي في الفكر الإسلامي، وذلك دفعهم إلى القول بمعنى آخر وهو أن تفسير القراء بمعنى "قارئ القرآن" يرجع إلى أن محمداً -ﷺ- كان يستعين بقارئ القرآن في إثارة حماس المقاتلين المسلمين⁽²⁾.

وإذا كان هناك من يتمسك بالقراءة الحرفية للنص القرآني، فإن المستشرقين يرون وجهاً آخر يقابله، وهو تمسك بروح النص، مما دفع "ببلاشير" إلى القول "بقبالنسبة إلى بعض المؤمنين لم يكن نص القرآن بحرفه، هو المهم وإنما روحه هنا، ظل اختيار الوجه "الحرف" في القراءات، التي تقوم على الترادف المحض، أمراً لا بأس به ولا يثير الاهتمام"⁽³⁾.

ويثير "جاك بيرك" شبهة تاريخية للتشكيك في انتظام النص القرآني في نسقه المعهود، فيرى "أن المجموعة التي كلفها عثمان بجمع القرآن، قد عثرت أحياناً على وثائق تثبت وجود متغيرات خاصة بالسورة نفسها، وإنما إذ لم تجرؤ أن تختار بينها، فقد ضمت بعضها إلى بعض، ولعل هذا ما يفسر التكرارات التي نلاحظها في بعض المواضع من القرآن والقفز المتتابع للمعنى"⁽⁴⁾.

(1) موجز دائرة المعارف الإسلامية : ص 8277 .

(2) م.ن: ص 8277 .

(3) Intro to coran , p 69 – 70 .

(4) إعادة قراءة للقرآن: "القرآن وعلم القراءة" مرجع سابق ، ص 42 .

وبتحليل تلك المقدمات المتنوعة غير المنسجمة التي أثارها المستشرقون، يتضح لنا سيطرة النتائج المنحصرة في أذهانهم على تلك المقدمات، وما يفعلونه من محاولات استدلالية ما هي إلا مناورات تدخل في دائرة المصادرة(*) .

فجلهم ينظر إلى النص القرآني، مثلما ينظر إلى نص بشرى مرسل من جهة منسئة، تستقبله جهة متلقية، فتعيد صياغته بسبب تتابع المراحل الزمنية التي عاشها هذا النص، وذلك بإضافات أو تناقصات؛ لكي يبقى ذلك النص في نظرهم حياً متفاعلاً مع المخاطبين الذين يختلفون من بيئة إلى بيئة، ومن عصر إلى عصر، مع خضوع كل جيل منهم إلى مؤثرات فكرية وحضارية خاصة، ذلك ما أوهم "جولد تسيهر" بأن القرآن يتسم بعدم الثبات، وهو لا يدرك أن القرآن يتفوق على كلام البشر بحيوية ذاتية تجعله مجاوزاً للمكان المحصور والزمان المحدود.

وواقعنا خلال قرن فقط من الزمان يثبت ذلك، فمئذ أن انتشرت مصاحف القرآن مطبوعة لم يواجه نصه سبباً يدعو إلى فقدان ثباته، فهو مفهوم في إدراك من عاصر بداية القرن العشرين، وأوائل هذا القرن .

كما لم تتجح أية محاولة لتحريفه لأمرين: يتعلق أولهما بخصوصية حيوية هذا النص الإلهي، ويتعلق الآخر بضمانات النقل المتواتر حفظاً وكتابة، فهو مع ضعف السوازع الديني لهذا العصر المادي يتلى علناً وسراً، ليلاً ونهاراً، شرقاً وغرباً، بنصه الأصلي لا المترجم من قبل المتكلم بلغة هذا النص وغير المتكلم بها، البليغ الفصيح الأديب، والفاقد للأدوات اللغوية والأسلوبية، وكل يجيد قراءته بالأحكام اللغوية الدقيقة، إذا كان هذا يحدث في صورة لافتة للنظر في عصر خبا فيه السوازع الديني، فما بالك بالعصور الأولى حين كانت آيات القرآن المقروءة تتجلى بعد قراءتها من مؤمنين بها واقعاً حياً يترجمها عملاً كما قرئت نصاً، وما الذي بقي من أواصر الوحدة الإسلامية غير هذا الوحي القرآني بين شعوب تفصل

(*) هي التي تجعل النتيجة جزءاً من القول كقولنا الإنسان بشر وكل بشر ضحكك، ينتج أن الإنسان ضحكك، فالكبرى ما هنا والمطلوب شيء واحد، إذ البشر والإنسان مترادفان .

- على الجرجاني: لتريفات، تحق/ عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة، 1991م، ص245.

بينها الحدود السياسية والفكرية والحضارية، فالنص القرآني هو الذي كان يوحد الأمة عند تعددها، وليست هي التي توحيده بعد تعددها، وهو الذي يطور الحياة الفكرية والحضارية للمسلمين، ولم يكن نتاجاً لذلك التطور، والباحث في نشأة العلوم اللسانية والأسلوبية للغة العربية يقف على حقيقة لا مرء فيها، وهي أن هذه العلوم نشأت بدافع الحرص على صحة نطق وكتابه القرآن الكريم، لا أنها أنشأت نص ذلك الكتاب، فالحقيقة مقلوبة في أذهان أولئك المستشرقين.

ولم يكن النص القرآني دافعاً للانقسام، ومثيراً للنزاع كما يزعم "هنري ماسيه" بل هو الجامع للمسلمين عند تفرقهم، فعندما قامت حروب سياسية بين الأوائل في عهد الخلافة الراشدة كانوا يحتكمون إلى القرآن، والناظر في حوادث وقعة صفين⁽¹⁾، يدرك كيف توقفت المعركة عندما رفع أصحاب معاوية المصاحف على الرماح.

وقد يختلف المسلمون في فهم دلالات القرآن، فيفسره بعضهم بوجه يختلف عن الوجه الذي يراه غيره، ولكنهم كانوا لا يتناكرون في منطوق نصه، وما كان من اختلاف في أداء النص فهو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.

وما يدعيه "بلاشير" من أن النص القرآني تطور بنمو الخط، واستقام بالصراف والنحو باطل من أصله، لأن الخط جود بعد تمكن النص حفظاً في الصدور، وظهور الصراف والنحو كان متأخراً وبأثر من النص القرآني نفسه.

(1) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، دار الأندلس، بيروت، 1/268.

ففي الوقت الذي كان المسلمون صغاراً وكباراً نساءً ورجالاً يتسابقون في حفظ حروف القرآن لم يظهر الخليل^(*)، ولا سيبويه^(**)، ولا الكسائي^(***) وقد نوافق "بلاشير" في ظاهر قوله "القراءات الخادم الأمين لعلم الكلام" ولا يمكن موافقته فيما قصد إليه من معنى فيه قلب للحقيقة، حيث يريد بعبارة تلك أن يجعل الأفكار المستلهمة من النص سبباً في تعدد قراءة النص، والصحيح هو العكس، فتعدد القراءات هو الذي أوحى بتنوع تلك الأفكار، ومما يدل على ذلك الفهم المقلوب قوله: "إن الإحساس بخطر القراءات المتعددة كان في جميع الأحوال نتيجة تفكير عميق بالنص القرآني"⁽¹⁾.

أما دعوى "آرثر جفري" من أن القرآن يشبه الكتب المقدسة السابقة التي خضعت للتطور فباطل من وجهين: أولهما: أن التاريخ يثبت كذلك وقوع التحريف بتلك الكتب وصيانة القرآن منه.

والآخر: أن القرآن يختلف عن بقية تلك الكتب من العهد القديم والعهد الجديد في الروح العلمية التي تسود القرآن، وتفتقر إليها نصوص الكتاب المقدس في عهديه، وتثبت الحقائق العلمية توافقها مع نص القرآن كلما تحولت النظريات من دائرة الاحتمال إلى دائرة اليقين، فلو كان النص القرآني متطوراً لكان محرفاً ولو في

(*) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم للفراهيدي البصري صاحب العربية والعروض، أول من استخرج العروض وحصر أشعار العرب، كان زاهداً منقطعاً للعلم له كتاب (العروض) كان أستاذاً لسيبويه السيوطي، بغية لوعاءة في طبقات اللغويين والنحاة، تحق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (1998/1419م)، ص557.

(**) هو عمرو بن عثمان بن قنبر إمام البصريين سيبويه أبو بشر مولى بني الحارث بن كعب، ولقب سيبويه ومعناه رائحة التفاح (سُمي بذلك لأن وجنتيه كأنهما تفاحتان) وهي كلمة فارسية معناها بالمربية رائحة التفاح، أصله من البيضاء من أرض فارس، ونشأ بالبصرة وأخذ عن الخليل، السيوطي: مصدر سابق، 269/2 .

(***) علي بن حمزة بن عبد الله بن عثمان الإمام أبو الحسن الكسائي بن ولد بمهن بن فيروز، مولى بني أسد إمام الكوفيين في النحو واللغة، وأحد القراء السبعة المشهورين، وسمي الكسائي لأنه أحرم في كساءه، وقيل بغير ذلك كوفي الأصل بغدادي الموطن، قرأ على حمزة ثم اختار لنفسه قراءة، من: 162/2 .

(1) القرآن، نزوله، تكوينه، ترجمته وتأثيره، ص108 .

بعض جزئيات لا يمكن أن تصمد أمام العلم الصحيح، مع أنها تشير إلى كثير من حقائقه، ولم يستطع أحد أن يأتي بما يدل على التصادم بين آية قرآنية وحقيقة علمية⁽¹⁾، لافي المجال الطبيعي ولا الإنساني.

ويمكن للدراسة الموضوعية التحليلية للنص القرآني، أن تؤكد هذه الحقيقة مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ "النساء 82".
ومنذ عصر التنوير الأوربي فقد المفكرون الغربيون الثقة في التوافق بين كتابهم المقدس والعلم الحديث⁽²⁾.

ويذكر "جون برتون" حقيقة تاريخية بغير دليل، إلا أنها توافق تصوره في تعليل ظاهرة ذات ثقل تاريخي وفكري للتراث الإسلامي فكيف له أن ينكر كتابة مصحف عثمان والروايات المتضاربة على وقوع هذا الحدث؟ وما دليل الإنكار؟ فهل يحق لنا أن ندعي أن الاسكندر المقدوني لم يقم ببناء الإسكندرية وفتح مصر؟ إذا كان ذلك ممكناً فإنه مستلزم للدليل، وقد يدعى أحد الشرقيين أن شكسبير لم يقم بكتابة رواية مثل "عطيل" فإن ذلك يبقى في دائرة الشك العلمي، إذا قدم ما يفيد أن أدبياً آخر في عصر شكسبير أو بعده قام بكتابتها، وأن الغربيين قد يقبلون دعواه إذا استطاع أن يقنعهم بها، ولو في صورة احتمالية، أما الجزم بنفي حوادث مؤثرة في حركات أمة، ومتعلقة بأعظم مقدساتها اتباعاً للهوى فذلك مما يستكف عنه عاقل.

هكذا أخذت نظرية التطور على صفة المستشرقين جوامع رؤيتهم للفكر الإسلامي من مصدره القرآني، إلى فقهه المستنبط منه، واستحوذ التطور على جميع زوايا هذه الرؤية، وقد عبر عن ذلك شيخهم "جولد تسيهر" بقوله: "وكانت تطورات التفكير الإسلامي، ووضع الأشكال العملية، وتأسيس النظم، كل ذلك كان نتيجة لعمل الخلف التالبيين، ولم يتم كل هذا بدون كفاح داخلي وتوفيقات، وهكذا يظهر غير

(1) موريس بوكاي: القرآن والتوراة، والأنجيل، والعلم، مرجع سابق، ص 150، 113، 208، 210.

(2) منهم فولتير، فقد انتقد في مؤلفاته التاريخية النظرة الإنجيلية والمسيحية عن تطور المجتمع... وكان الهدف الرئيسي لتهمه على المسيحية والكنيسة الكاثوليكية التي عدوا العدو الرئيسي للتقدم، انظر الموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال ويودين، قر/ سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ص 358.

صحيح ما يقال من أن الإسلام في كل العلاقات جاء إلى العالم طريقة كاملة، بل على العكس فإن الإسلام والقرآن لم يتما كل شيء، وكان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة" (1).

ومعلوم أن النظام الإسلامي بعقيدته وشريعته يحوي الكليات والجوامع، ويترك الجزئيات والتفاصيل للعقل المخاطب بالنص، ليتم التفاعل بين الوحي والفكر، ولكن المستشرقين في حركة التطور التي يزعمونها في قراءة النص القرآني تبين أن أكثرهم يرى أن القراءة بدأت بقاعدة توسعية، ثم أخذت تتوجه إلى التضييق، ثم عادت إلى شيء من التوسع، ثم ازدادت حصراً وتضييقاً في العصور التالية.

مراحل تطور قراءة النص عند المستشرقين:

ويمكن تحسس نقاط هذا المنحنى في المراحل التاريخية الآتية:

أ) التوسع في قراءة النص:

إذا كان الفكر الإسلامي ينظر إلى قراءات النبي -ﷺ- الأولى للنص القرآني بصور متعددة، على أنها من ضرورات التيسير على الأمة الناشئة في فكرها وفهمها لمصدر ذلك الفكر، فإن المستشرقين يرون أن ذلك ناجم عن بداية تشكل الأفكار الدينية بمنطوقها، الذي يرتسم في ذهن محمد -ﷺ- شيئاً فشيئاً في محاولة إلى تكون درجة النضج -حسب زعمهم-، ويقيسونه في ذلك بكل مبدع تتسع عليه دوائر التفكير، ثم تتحدد الأفكار ويتم الضبط لها وتأصيلها، يقول "جولد تسيهر" بهذه المرحلة في عبارات كثيرة، ولا يريد أن يفهم الاختلاف المتفق عليه في القراءات القرآنية، بل يعد الخروج عنه مرحلة الميل إلى التسامح في قراءة النص، من ذلك قوله: "هذا النص يعرض منذ أقدم عهود الإسلام في مواضع كثيرة قراءات معتمدة

(1) العقيدة والشريعة في الإسلام: ص 44.

على الروايات الموثوق بها، تختلف اختلافاً ليس دائماً من نوع عادم الأهمية، وتجاه هذه القراءات يسود الميل إلى التسامح في اختلافها⁽¹⁾.

ويحاول التلويح بفكرة استخدام الترادف في مفردات النص القرآني لإظهار هذه المرحلة الأولى فيعلق على قراءة قوله تعالى: ﴿وَأَقْبُوا بَنِيكُمْ إِذَا حَضَرَهُم مِّنْكُمْ يَسْأَلُونَكُم بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ مِّنَ الْآيَاتِ فَارْتَدُوا﴾ "البقرة : 48"، التي وردت في قراءة شاذة بجمله مرادفه "تسمة عن نسمة"⁽²⁾ ومثل هذا الاختلاف في النص كان يحكم عليه قديماً بروح واسعة الحرية، لأنه إذا كان المعنى لن يناله تغيير، بل يزداد وضوحاً في بعض الأحيان، فمن الجائز أن تستبدل بكل طمأنينة من كلمة غامضة أخرى أوضح منها⁽³⁾.

ويعتمد في فهمه هذا على أن الرسول -ﷺ- تسامح في توسيع النص و"أصدر هذا المبدأ حينما عرضت عليه اختلافات في قراءة نص القرآن"⁽⁴⁾.

فظلت تلك الحرية بالتوسع سائدة في نظره إلى ما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث صار الانضباط ليس فقط بتحديد نوعي في أداء النص، بل بضابط تعديدي لغوي، فيقول: "وفي وقت متأخر فقط اجتهد الذكاء وحدة الذهن في قواعد العربية بكل وسائل الفطنة، بتسوية صحة المواضع المشار إليها من جهة العربية"⁽⁵⁾. ويشير إلى وسيلة الإسناد المختلفة في زعمه على أنها حجة بين ناقلين للنص في صورته المختلفة، ادعاءً منه أن اللجوء إلى هذه دليل على تلك الحرية في التوسع، فيقول: "كانوا يظنون إمكان جعل الحكم الاختياري على قالب النص في الكتاب المقدس شرعياً معتمداً بواسطة أسانيد قديمة لا غبار عليها وإن كانت مخترعة"⁽⁶⁾.

(1) مذاهب التفسير الإسلامي: ص 6 .

(2) انظر مختصر في شواذ القرآن من كتاب البيوع لابن خالويه ، ص 13 .

(3) مذاهب التفسير الإسلامي : ص 27 .

(4) م:ن: ص 53 .

(5) م:ن: ص 46 .

(6) م:ن: ص 47 .

ويقرر قائلاً "والنص المتلقى بالقبول الذي هو لذاته غير موحد في جزئياته يرجع إلى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث عثمان"⁽¹⁾.

فهو يرى أن ما قبل كتابة عثمان رضي الله عنه - متوسع فيه بدليل قوله: غير موحد في جزئياته، أي منذ تلقيه وحياً عن النبي ﷺ - ويصف ذلك التوسع على أنه محاولة لإقامة النص القرآني بدأت بحرية مطرده إلى حد الحرية الفردية"⁽²⁾.

ويحاول أن يمد طرف هذه المرحلة إلى عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه -، شأن تحديد المؤرخين للظواهر التاريخية في بداياتها ونهاياتها بحقب زمنية غير مقفولة، تتداخل أطرافها بدءاً وانتهاءً، فيقول: "الخليفة عثمان نفسه قرأ القرآن على وجه يختلف عن النص في الكتابة الماثورة التي رتب عملها ثم اعتمدها"⁽³⁾، معتمداً في هذا الرأي على خبر أورده الطبري عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ "آل عمران: 104"، أن سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه - قد أضاف زيادة لم تؤخذ في النص العثماني وهي "ويستغنيون الله على ما أصابهم"⁽⁴⁾.

بل إن "جولد تسيهر" يقرر تصرف الخليفة عمر رضي الله عنه - في النص تصرفاً معنوياً، نقلاً عن الطبري أيضاً من الكلام المنسوب إلى عمر أن القرآن صواب كله، وفي رواية كاف شاف، ما لم تجعل آية رحمة عذاباً، وآية عذاب رحمة"⁽⁵⁾.

ويصل إلى نتيجة تختزل آراءه الجزئية في هذه المرحلة، فيقول "وقد تسامح المسلمون في هذه القراءات، واعترفوا بها جميعاً على قدم المساواة بالرغم مما قد

(1) مذاهب لتفسير الإسلامى : ص 6 .

(2) م.ن: ص 48 .

(3) م.ن: ص 48 .

(4) تفسير الطبري : ط دار المعارف (1374 هـ) 91/7 ، نظر شواذ القراءات . لأبي نصر الكرماني .

(5) م.ن: 26/1 ، والحديث رواه أحمد في مسنده تحت رقم (16437) ، 20/4 ط الحلبي .

يفترض من أن الله تعالى قد أوحى بكلامه كلمة كلمة، وحرفاً حرفاً، وأن مثله من الكلام في اللوح المحفوظ والذي تنزل به الملك على الرسول المختار يجب أن يكون على شكل واحد⁽¹⁾، ويعبر بطريق النفي عن هذه النتيجة الفكرة، "ليس هناك نص موحد للقرآن"⁽²⁾.

ويسير "بلاشير" في هذا السياق قائلاً بهذه المرحلة التوسعية مع التشكيك في الأسانيد، وادعاء الاختلاف حول النص القرآني، وانتشار الفوضى في قراءة النص مما جعله يدعي أن القراء يستقون شرعيتهم وحجيتهم من نفس المصادر والأشخاص "السند" الموجودين في بداية السلسلة: أبي، ابن مسعود، علي، عمر، وابن عمر، وابن عباس⁽³⁾، وفسر أكثر تلك الاختلافات بادعاءات القراء ووصفهم بأنهم "لا ورع لهم ولا وازع في اتباع أهوائهم ومزاج تحزباتهم"⁽⁴⁾.

ويوقفنا على مدى الحرية التي منحها محمد ﷺ - لأصحابه في قراءة نصوص القرآن بمقتضى نزوله على سبعة أحرف "فلم يكن نص القرآن هو المهم وإنما المهم هو روحه، وأن القراءة التي تقوم على الترادف المحض أمر لا بأس به"⁽⁵⁾.

واللافت للنظر أن العبارة تداولها "آرثر جفري" حرفياً كما وردت عند "بلاشير" وسبب هذا التكرار الحرفي لبعض العبارات هو تأثير المستشرقين الناظرين في القراءات بالأراء الأولى "لنولدكه" و"جولد تسيهر" التي تقوم على إدعاء الترادف المحض⁽⁶⁾.

ويجعل من الحروف السبعة مرتكزاً لتسويغ القراءة بالمعنى، ويقذف بذلك إلى نتيجة مفادها الجنوح إلى الهوى ملتقياً مع سابقه "جولد تسيهر" فيقول: وجدت نظرية

(1) مذاهب لتفسير: ص 6 .

(2) من: ص 6.

(3) Intro to coran , p 107 .

(4) Ibid , p 107 .

(5) Ibid , p 70 .

نظر مقدمة كتاب المصاحف : ص 7 .

(6) مذاهب لتفسير الإسلامي: ص 27 .

القراءة بالمعنى لديهم ما يسوغها في هذه الحروف السبعة، وكانت ولا شك أخطر النظريات في تاريخ القرآن، إذ كانت تكل تحديد النص إلى هوى كل إنسان⁽¹⁾.

ويبذل "آرثر جفري" جهداً استقرائياً يحاول أن يوظفه في تأييد فكرة التوسع بدافع الحرية الفردية التي قررها "جولد تسيهر" و"بلاشير" فيقدم في كتابه مواد لدراسة النص القرآني *Materiats for the History of the text of the Quran*.

فينسب بشكل مبدئي المصاحف إلى اثني عشر صحابياً، وهم: عمر، علي، وحفصة، وعائشة، وأم سلمة، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وأنس بن مالك، وعبد الله بن الزبير، ويقرر أن [الأربعة الأخيرة] تختلف القراءة فيها عن القراءة التقليدية لأهل المدينة المنورة، بالإضافة إلى سالم مولى أبي حنيفة، وعبيد بن عمير، وابن عمرو بن العاص⁽²⁾.

وفي الرد على هؤلاء ومن تقلد آراءهم يبرز لنا الدليل التاريخي المعول عليه في هذا الأمر، وهو الطريقة التي أخذ بها صحابة رسول الله -ﷺ- عنه، والحرص الذي كان يدفعهم إلى متابعة هذا الأخذ ومقارنته، والاحتكام إليه، والتصويب الصادر عنه عليه الصلاة والسلام للمختلفين، فقد "تلقوا القرآن منه حرفاً حرفاً، لم يهملوا منه حركة ولا سكوناً، ولا إثباتاً ولا حذفاً، ولا دخل عليهم في شيء منه شك ولا وهم"⁽³⁾.

والتلقي هذا يحمل صوراً متنوعة من الأداءات محكومة ومنضبطة في كل صورة من صورته، واصطبغت طريقة الأداءات هذه بشدة تعلق الصحابة بها إتباعاً لأمر النبي -ﷺ-، ولضرورة الحياة تفرق الحاملون لها في الأمصار، وساهموا في نشرها، ولم يكن أحد من المسلمين في بداية الأمر ينكر شيئاً من الفرق بين القراءات

(1) Intro to coran , p 70 .

تنظر مذاهب لتفسير الإسلامي: ص 48 .

(2) موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج 26 ، ص 8179 .

(3) محمد السيد أحمد عزوز: موقف اللغويين من لقراءات قرآنية لشاذة، رسالة دكتوراه إشراف: رمضان

عبد التواب، جامعة عين شمس، كلية الآداب، (1989/1410م)، ص 1 .

اعتماداً⁽¹⁾ على ما سمعوه من النبي -ﷺ-، "أنزل القرآن على سبعة أحرف فأقرأوا ما تيسر منه"⁽²⁾.

وقد روى البخاري أن عمر بن الخطاب قال: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله -ﷺ-، فكنت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فليبتة بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟، قال: أقرأنيها رسول الله -ﷺ- فقلت: كذبت فإن رسول الله -ﷺ- قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله -ﷺ-، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله -ﷺ- أرسله، أقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، قال رسول الله -ﷺ-: كذلك أنزلت ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله -ﷺ-: كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فأقرأوا ما تيسر منه"⁽³⁾، وتواترت روايات الحديث مما لا مجال للطعن في ثبوت تعدد النص القرآني في وجوه عبر عنها النبي -ﷺ- بالأحرف، واختلف العلماء في تفسيرها: من قول ابن قتيبة: أنها سبعة وجوه: من اختلاف في إعراب الكلمة أو حركة بنائها بما لا يزيلها عن صورتها ولا يغير معناها ﴿وَهَلْ نَجَانِي إِلَّا الْكُفُورُ﴾، "سبأ: 19" ﴿وَهَلْ يَجَازِي إِلَّا الْكُفُورُ﴾، أو اختلاف في إعراب الكلمة وحركات بنائها بما يغير معناها، ولا يزيلها عن صورتها في الكتابة كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ "سبأ: 17"، "رَبَّنَا بَعْدُ بَيْنَ أَسْفَارِنَا" ⁽⁴⁾.

(1) لزرکشی: البرهان: 239/1 .

(2) صحيح البخاري بحاشية السندي، دار الفكر، بيروت، كتاب تفسير القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، 226/3.

(3) صحيح البخاري: المطبعة الأميرية، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، (1312هـ)، 185/6.

(4) نظر مختصر في شواذ القرآن من كتاب التبديع لابن خالويه، ص 122، وشواذ القراءات: للكرمانی، ص 390 .

أو أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها في الكتابة ولا يغير معناها نحو "إن كانت إلا زقية واحدة" (1) في قوله تعالى: ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيِّحَةً وَاحِدَةً﴾ يس: 29 .

أو أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها، مع تقارب في المدلول نحو قوله تعالى ﴿وَوَطَّعْتُ مَنُضُودٍ﴾ (2) ﴿وَوَطَّعْتُ مَنُضُودٍ﴾ الواقعة: 29 .

أو أن يكون الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها بما يغير معناها ولا يزيل صورتها نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ تُنْشَرُّهَا﴾ البقرة: 259 التي قرئت ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ تُنْشَرُّهَا﴾ (3).

أو أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ ق: 19 ، قرئت ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ﴾ (4).

أو أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان بصورة محدودة كقوله تعالى: ﴿وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ يس: 35 ، التي قرئت ﴿وَمَا عَمَلَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (5).

بينما يرى أبو شامة أن معنى الأحرف السبعة هي لغات، حيث قال: "إنه نزل بلسان قريش ومن جاورهم من العرب الفصحاء، ثم أبيح للعرب أن تقرأ بلغاتهم، التي جرت عاداتهم باستعمالها على اختلافهم في الألفاظ والإعراب، وقد سبق إلى رأي أبي شامة أبو حاتم السجستاني الذي قال بأن "القرآن بلغة قريش، وهذيل، وتميم، والأزد، وربيعه، وهوازن، وسعد بن بكر" (6)، غير أنه لا يمنع أن تتسع الحروف السبعة لهذا المعنى "اللهجات" والمعاني التي ذكرها ابن قتيبة.

(1) انظر شواذ القراءات للكرماني ، ص 399 .

(2) م . ن : ص 151 .

(3) م . ن : ص 23 .

(4) م . ن : ص 145 .

(5) انظر السبعة في القراءات : ابن مجاهد ، ص 540 .

(6) الإتيان: 159/1 .

ووجد المستشرقون ضالتهم في توجيه الطبري للأحرف السبعة، على أنها سبعة أوجه من المعاني المختلفة نحو: أقبَل، هلم، وتعال، وعجل، وأسرع، وآخر، وسهل، وأمض، وأسر، ثم يقول: "وهذا الوجه هو الذي لا يراه العقل بعيداً فإن الاختلاف لو كان في المعنى بسبعة أوجه يفسر بها المعنى، فقد يفضي إلى معنيين متضادين" (1).

يقول صبحي الصالح في تصور تعلق المستشرقين بهذه الخيوط الطبرية "إن علماء الغرب يؤيدون وجهة الطبري، ومن قال بفهمه (2) لحاجة في نفس يعقوب، وتثبت "بلاشير" بهذا ليؤكد أن نظرية قراءة القراءة بالمعنى أسلمت النص القرآني إلى هوى كل شخص يثبتته على ما يهواه" (3)، وقول الطبري مع قيامه على روايات واهية، فإنه يطعن في الإعجاز البياني للقرآن، لأنه يسوي بين تلك المترادفات ويؤسس من ناحية أخرى مرتكزاً لأقوال بعض المستشرقين .

ويبقى القول بالأحرف السبعة دالاً على السعة واليسر في النطق بالنص القرآني، دون إمكانية حصر وجوه تلك الدلالة في قوالب معنوية أو لفظية، ولكن ذلك التيسير لا يمكن حمله على التوسع المؤدي إلى جواز التصرف بالمعنى في النص القرآني، وحمله على الترادف المحض، وإنما هي مواضع محدودة وقع فيها الاختلاف المتوجه إلى التيسير، وكانت أكثر الاختلافات الأخرى متعلقة بتنوع الأداء للكلمة الواحدة، بما يحافظ على أصل النص، وقد يكون اختلافاً في نطاق حرف واحد من الحروف السبعة.

قد يقول قائل: لماذا لم ينزل القرآن من اللوح المحفوظ بصورة واحدة لا اختلاف في أدائه ولا في حروفه؟ عند ذلك يفقد النص ثراءه المعنوي من وجه كما يعسر على المتلقين الأوائل نقله وهم مختلفون في اللهجات والاستعدادات، مع ملاحظة أن أكثر الاختلافات التي عول عليها المستشرقون هي من قبيل الشواذ

(1) تفسير الطبري: دار إحياء التراث العربي، بيروت (2001/1421م)، 54/1.

(2) مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، 1988م، ط17، ص107.

(3) Blachere. Intr.to cor. p.69.

المرجوحة، بما تواترت قراءته نقلاً متصلاً إلى النبي ﷺ، فالاختلاف بين القراءات المتواترة لا يكاد يخرج عن دائرة الأداء في حركات ومخارج بعض الحروف.

وأكثر القراءات الشاذة متعلق بالمدراج، الذي أثبتته الصحابة في مصاحفهم من قبيل الشرح للنص القرآني، المعتمد لديهم حفظاً في الصدور، فلا معنى لمساواته بالنص المتفق عليه عندهم، فالمصاحف الخاصة بأصحابها المالكين لها مضموم إليها شروحات مختصرة، لبعض الكلمات على سبيل التفسير، وهي ليست دقيقة وليست شاملة.

(ب) تقييد قراءة النص:

جاءت هذه المرحلة تحديداً في -نظر المستشرقين- للتوسع الأفقي، الذي ارتفعت مؤشرات في عهد النبي ﷺ - وجزء من حياة الصحابة من بعده، حيث لم يتم التقييد اللازم في جمع أبي بكر -رضي الله عنه-، لأنه لم يلزم الصحابة بترك قراءات مصاحفهم، تمثلاً للتيسير المتحصل من إذن النبي ﷺ - بأن يقرأوا من الأحرف السبعة ما تيسر، وجاء التقييد في عهد عثمان -رضي الله عنه- تحت ضغط العوامل التاريخية والحضارية، حيث اختلط العرب بالعجم، وتنازع القراء في إظهار كل منهم لطريقته في القراءة.

فكان الجمع على المصحف الإمام في عهد عثمان -رضي الله عنه- وتحريق بقية المصاحف سداً لذريعة اشتجارهم، وليس تحت وطأة اضطرابات أو تصادم في النص متعدد القراءة كما يزعم المستشرقون، ففقد النص جزءاً من الحرية الفردية في أدائه، والاكتفاء بالتعبير عن المعنى ولو بصيغ مختلفة فكان عثمان في نظرهم يقوم بعمل أقرب إلى السياسة منه إلى الضبط المنهجي.

ومع ذلك فإن هذا التقييد لم يكن - في رأيهم - كافياً، يقول "تولدكة" في إقدام عثمان -رضي الله عنه- على التخلص من نسخ القراءات المخالفة "فقد علق ذلك على شرط الاعتراف بهذه القراءة فقط، وإن مثل هذا الاعتراف النظري بقراءة

عثمان كان من الممكن سريانه ... بشرط توفر الحرية الكاملة في معالجة النص كما رسم أيام الرسول⁽¹⁾، أي أن حرية القراءة سارية في التقييد بالمصحف الإمام الذي ألزم عثمان به الأمة.

ويبرز "تولدكه" الوجه الآخر لهذا التقييد، وهو اتجاه الفريق المتمسك بحرية القراءة بقوله "رغب آخرون في التغلب عليه عن طريق التسامح، وهنا يبرز الحديث^(*)، إلى الوجود مرة أخرى... غير أن كلاً من الفريقين والاتجاهين حقق غرضه، المصحف العثماني شق طريقه إلى التنفيذ، واعترف من جهة أخرى بالقراءات المخالفة على أنها كلمة الله أيضاً⁽²⁾.

ويدعي "تولدكه" أن عمل عثمان -رضي الله عنه- في الاقتصار على الصحف لم يحقق غايته المقصودة إلا بجهود أخرى مكثفة احتاجت إلى زمن طويل، وهي تقييد القراءة الشفهية للنص التي لم تتحقق بقيود: "كون مصحف عثمان كما أصدره كتابه لم يبرأ من الخطأ تماماً، فذلك شيء مسلم به فيما مضى من المسلمين أنفسهم، فبين أيدينا عدد من الشواهد، يشار فيها مباشرة إلى أخطاء كهذه: أشهرها تعقيب عثمان بن عفان -رضي الله عنه-، على مصطلحات صارخة الخطأ بعد أن ألقى نظرة على النسخ الجاهزة وجد فيها حروفاً من اللحن، فقال: "لا تغيروها فإن العرب ستعربها بألسنتها لو كان الكاتب من تقيف، والمملي من هنيل"⁽³⁾⁽⁴⁾.

وضرب "تولدكه" بسهمه في إظهار التضارب بين مصحف عثمان الإمام والمصاحف الأخرى، كمصحفي ابن مسعود وأبي، فأورد مثلاً في "جدية مبطنة بالسخرية.. على التلميذ الذي لم يكن يستطيع أن ينطق حرف التاء، فأعفاه معلمه الصحابي "ابن مسعود" من نطقها على حساب القرآن⁽⁵⁾، وذلك في قراءة قوله

(1) عمر لطفى العالم: المستشرقون والقرآن، ص 164.

(*) المقصود حديث الأحرف السبعة.

(2) عمر لطفى العالم: مرجع سابق، ص 164.

(3-4) م:ن: ص 154، انظر كتاب المصاحف للسجستاني، ص 33.

(5) عمر لطفى العالم: مرجع سابق، ص 169.

تعالى: ﴿مَّا تُثَبِّتُ الْأَرْضَ مِنْ بَنِيهَا وَقَوْمَهَا وَعَدَسَهَا وَبَصَلَهَا﴾ "البقرة: 61"، قلب الثاء في ثومها فاء ، نقل ذلك عن الطبري (1)(2).

ويسير "جولد تسيهر" في هذا السبيل، منطلقاً من تفعيلة لحديث الأحرف السبعة من أجل أن يستخرج حداً آخر لحرية القراءة، التي يؤمن بها، فيقول: "وأبعد مقياس من الحجر على حرية القراءة، يصل إلى المطالبة بوجوب مطابقة القراءات لقواعد اللغة العربية، وإمكان تأسيسها على هيكل الرسم لكتابة الحروف العربية الصامتة" (3)، وهو كسابقه يرى أن التقييد لم يكن خالصاً، بل فيه إبقاء على شيء من الحرية حيث يقول: "بيد أن رأياً وسطاً تم له الانتصار، فلم يحكم بالاعتماد المطلق لنص قرآني لا يجوز أن يهاج، كما لم يسمح من ناحية أخرى بالحرية المجردة من القيود" (4).

ويشير إلى أن حرية قراءة النص قوبلت بالمعارضة من بعض الصحابة المنفردين بمصاحف خاصة، رغبة منهم في التوافق مع ما اختارته الجماعة بهداية عثمان بن عفان -رضي الله عنه- فيقول "أما أن مثل هذه الحرية التي لا تشجع الإيمان الثابت بحصانة نص الوحي المقدس، قد أثارت من ناحية أخرى عدم ارتياح في دوائر أشد محافظة في التفكير، وأما أنه لم يكن يعد بديهياً في كل مكان أن تقبل هذه الحرية، لا بالنظر إليها على أنها تعبير عن الحيطة الصامتة فحسب، بل بالاعتراف لها بحق أساسي من الصحة" (5)، ويسوق مثلاً على هذا الرأي بقراءة ﴿وَوَطَّحَ مَضْرُودٍ﴾ من الإمام علي بأنها ﴿وَوَطَّحَ مَضْرُودٍ﴾ "الواقعة: 26"، فقال له

(1) جاء في تفسير الطبري "عن الربيع قال القوم الثوم، وهو في بعض القراءات وثومها... وذكر أن ذلك قراءة عبد الله بن مسعود ثومها بالثاء فإذا كان ذلك صحيحاً فإنه من الحروف المبجلة كقولهم وقعوا في عاثور شر وعافور شر وكقولهم للإتافي أتافي وللمعافير مغافير 130/2.

(2) انظر شواذ القراءات للكرماني: ص 63.

(3) مذاهب التفسير الإسلامي: ص 62.

(4) م: ن: ص 52.

(5) م: ن: ص 52.

الحاضرون: هل تريد أن تحولها إلى هذا المعنى؟ فقال علي "إن القرآن لا يهاج اليوم ولا يحول" (1).

إذ يرى أن علياً وإن أقر بمصحف عثمان قيماً للحرية السابقة، فإنه يحن إلى حرية النص ويذكر بها، فهو يرسخ نظرية أن تقييد عثمان بن عفان رضي الله عنه -مخترق مع ما فيه من تحديد نسبي لحرية القراءة، ويفسر الحاجة إلى التقييد بأنها استجابة لضوابط التنظيم في الحياة الاجتماعية، التي صارت تفتقر إلى التقنين والتقييد، بحكم نظام الدولة الإسلامية، فيقول: "وباطراد تنظيم العادات المتصلة اتصالاً وثيقاً بالحياة الدينية، برزت الحاجة إلى إقامة حاجز حسب الإمكان في وجه الحرية السائدة في تناول نص الوحي الإلهي" (2).

ثم يخلد إلى نظراته التوفيقية: "قلم يعد ممكناً عملياً بعد أن يقضي على هذه الحرية بالكلية، ويوحد نص القرآن توحيداً كاملاً" (3).

فهو يكيف القضية تكييفاً سياسياً، وكان عثمان بن عفان رضي الله عنه - مع أصحاب المصاحف في إطار عقد ائتلاف توفيقية، يراعي التوازن في المصالح بين أطراف متنازعة، متناسياً أن الموضوع متعلق بنص مقدس في منأى عن تلك المصالح والأغراض.

ويرى "بلاشير" مرجوحية التقييد، ورجحان حرية النص في هذه المعادلة التوفيقية، فيعبر عن ذلك بقوله: "ما فعله عثمان من حرق مصاحف الصحابة لم يمه مشكلة الاختلاف حول النص القرآني، إن ما نجا من هذه المصاحف مدوناً أو محفوظاً ظل يعارض بوجوده المختلفة نصوص مصحفة" (4).

كما يرى قصور مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه - عن ضبط النص بالتقييد فيقول: "فإن مصحف عثمان بقي غير مكتمل في جوانب كثيرة منه،

(1) تفسير الطبري: 211/27، انظر مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه، ص 151.

(2) مذاهب لتفسير الإسلام: ص 54.

(3) م.ن: ص 54.

(4) Intro to coran , p 70 ..

فإن النمط الخطي الذي استعمله الناسخون لم يزل بدائياً⁽¹⁾، ثم يؤمى إلى اختلاف المصاحف التي أرسلها عثمان بن عفان إلى الأمصار الأخرى "إن استنساخ المصاحف الخمسة الأساسية الموجودة في العواصم الإسلامية يثير مسألة خطيرة"⁽²⁾، يقصد الاختلافات فيما بينها، ويقول في إظهار قصور المسطور عن نقل صورة النص بتمامها، "وبذلك ظلت الاختلافات النطقية والصرفية قائمة تظهر في اللهجات المحلية، وأن فئة ذات أهمية بالغة هي فئة القراء وجدت وسط الأمة"⁽³⁾.

ويضفي على القراء نفوذاً سلطوياً مستمداً من المكانة الشرعية والاجتماعية فيقول "وهم أشخاص معتبرون إما لمهنتهم الدينية، وإما لنفوذهم الشخصي، بحيث عظم شأنهم في المدن الإسلامية وخاصة مكة والمدينة والكوفة والبصرة والشام"⁽⁴⁾.

ويوظف "بلاشير" درايته بالكتابات السامية في ترسيخ دعوى عدم وفاء المصحف العثماني بمهمة تقييد النص، "كانت الكتابة التي استعملها العرب في نهاية القرن السادس تصويراً خطياً ناقصاً، كما هو الحال في جميع الكتابات السامية... لم تكن تلك الكتابات تدون سوى الرسم الصامت من الكلمة بالإضافة إلى أحرف العلة المحدودة الثلاثة"⁽⁵⁾.

فالتقييد منفلت في نظره أكثر مما تصوره من سبقه، مما حداه إلى القول بأن "المصحف بصيغته المادية نفسها كان بالتحديد مصدراً للتقصي الدائم على صعيد الجهاز الخطي"⁽⁶⁾، وقال معللاً بذلك كثرة القراءات "لهذا فإن مجموعة ضخمة من القراءات التي تحتفظ بأشكال من النطق والصياغات الخاصة ببعض لهجات شبه الجزيرة العربية كانت محطاً للأنظار"⁽⁷⁾.

(1) لقرآن: نزوله، تكوينه ترجمته وتأثيره: ص 30.

(2) م:ن: ص 30.

(3) م:ن: ص 31.

(4) م:ن: ص 31.

(5) م:ن: ص 94.

(6) م:ن: ص 107.

(7) م:ن: ص 100.

وعلى الرغم من أنه يرجح أن الجهود المبذولة في التقييد كانت أضعف من اتساع حرية النص، فإنه يراها قد آتت أكلها على الأمد البعيد عندما اتصلت حلقاتها مع الحقب الزمنية "يوجد بهذا الصدد تيار محافظ عميق جداً وقوي، ويشكل استمرارية الإسلام القديم، وهو الذي سينتصر في النهاية"⁽¹⁾، ففي تقديره أن مجال حرية النص لم تقيّد بصورة ملحوظة في عهد عثمان بن عفان -رضي الله عنه- بل تأخر ولكنه تحقق بعد الجهود المتعلقة بضوابط الخط والقواعد اللسانية وسيطرة التيار المحافظ، وكان قصور الخط العربي عن الضبط الدقيق هاجساً يسد على "بلاشير" رؤية تقييد حرية القراءة، غير عابئ بالتقييدات المكفولة بالقراءة الشفهية المصاحبة لذلك الخط الناقل للنص.

ويحاول "آرثر جفري" إثارة مشكلات مرتبطة بعمل عثمان -رضي الله عنه- في تقييد النص، ويعدّه سبباً في حرمان القراء من حقوقهم في قراءة النص "ونسمع بعد ذلك فترة طويلة أصداء عدائية القراء المرة لعثمان بسبب عمله الذي شرّع به تقليد النص المدني، وحرّم استخدام أي نص آخر"⁽²⁾.

وهو يتساقق مع "بلاشير" في الوثب على مرحلة التقييد، والتوسع في الاختبار بين القراءات فيقول "ومنذ نشر نص عثمان الرسمي حتى عام 322هـ نحن في حقبة الاختيار"⁽³⁾، ولكنه يولي اهتماماً بالقراءة الشفهية، ويبرز معاضدتها للكتابة "باستطاعة المرء الافتراض أن هذا التقليد الشفوي حول كيفية قراءة النص أمكن نقله بحرص من جيل إلى جيل، كما كانت الحالة عليه مع الشعر القديم"⁽⁴⁾.

غير أنه يلمّح إلى أن تلك الوسيلة متساوية في مجال الاختيار" لكن عملياً الكمية الكبيرة من القراءات المختلفة التي تم تسجيلها تثبت أنه لم يكن هناك تقليد

(1) Intro to coran , p 109 .

(2) لقرآن ككتاب مقس: ص 158.

(3) م:ن: ص 160.

(4) م:ن: ص 160.

ثابت بشأن هذه المادة المنقولة⁽¹⁾، ويعترف بأن ذلك الاختيار كان في وسط علمي نشط متصل الحلقات ضمن تنظيم ملحوظ ، فيقول : "وكما توقعنا فنحن نجد أن اختيار معلمين مشهورين معينين حال لأن يستلزم على يد تلامذتهم ، وأن ينال قبولاً في دوائر واسعة تقريباً"⁽²⁾.

فهو يستخدم مصطلح الاختيار، وكأنه تطور بالتضييق النسبي للحرية في قراءة النص، في درجة لم تدخل دائرة التقييد بعد، فالاختبار وسط بينهما، لكنه أقرب إلى الحرية.

وفي مرحلة متأخرة عن حقبة تقييد عثمان تبدأ عند "جفري" مرحلة التضييق بالشروط الثلاثة المعهودة في عرف القراء المسلمين "وفي تاريخ مبكر نوعاً ما نسمع عن ثلاثة مبادئ بزغت وأرسيت دعائمها لقيادة الاختيار هي: المصحف، العربية، الإسناد"⁽³⁾.

فهذه العتبات يراها فاصلةً بين الاختيار الحر والاختيار المقيد، ومع ذلك فإنه يفتح جسراً آخر لاستمرار الاختيار الحر عند بعض القراء فيقول "وقد زعم بعضهم أنه ما دامت القراءة جيدة اللغة العربية، ولها معنى جيد، لا يهم إن كانت قد جاءت من مصحف عثمان أم من أي مصحف آخر"⁽⁴⁾.

ولرد شبّهات المستشرقين القائلين بهذه المرحلة التقييدية، فإنه يمكن القول بالتقييد من وجهة نظر إسلامية، على وجه يختلف عن مقصود التقييد من رؤية استشراقية، فهم يقدرونها بتقدير سلبي يأخذ منحى الإجبار على قراءة تقود، إلى فهم يخالف فهماً يقابله من أطراف أخرى متعددة، بينما هو في تقدير المسلمين توحيد للقراءة الأدائية المنطقية وليس للمدلول الفهمي.

(1) القرآن ككتاب مقدس : ص 160 .

(2) م.ن: ص 161.

(3) م.ن: ص 161.

(4) م.ن: ص 161.

وقد بنى المستشرقون إشكالية هذه المرحلة على المقابلة بين مصحف رسمي تفرضه سلطة عليا، ومجموعة من المصاحف الأخرى التي يصفونها في قائمة المعارضة، ومن اليسير هدم مستند دعواهم؛ بأن أصحاب تلك المصاحف منهم من قد ساهم في جمع الناس على ذلك المصحف الرسمي، ومنهم من شارك في كتابته، ومنهم من راجعه، وكانت أسماؤهم محفوظة في أسانيد ذلك المصحف الإمام بنسخه المختلفة الموزعة على الأمصار، مع ملاحظة أن مصاحف الصحابة الأخرى لم تكن متكاملة، وأن مصحف عبد الله بن مسعود وأبي كانا بعد المصحف الإمام الذي جمعه أبو بكر - رضي الله عنه -، وصار أساساً للمصحف العثماني، الذي وحد الأداء، وكانت تلك المصاحف خاصة لأصحابها المالكين لها، جمعت محفوظهم من النص وطريقة أدائهم له مسموعة من الرسول - ﷺ -، إما في حدود الرخصة الممنوحة لهم، وإما متضمنه لشروحات مختصرة لبعض الكلمات على سبيل التفسير، وإذا عرفنا أنها ليست دقيقة، وليست شاملة، ولا تمتلك صفة المصحف الإمام، وأنها كانت نسخاً خاصة بهم، منقولة برواية الأحاد، ومنها ما لم يكن في العرصة الأخيرة⁽¹⁾.

تبين أن سبب الاختلاف مع المصحف الإمام يرجع في أكثره إلى أن يكون توهماً وقع لورثة النسخ والأخذ عنها، حيث كان الصحابة يضيفون في هامش صحفهم بعض التفسيرات، التي تساعد على تفهم النص "قأما حين انحدر الزمن بالناس فقد اختلط الأمر على بعضهم، فاعتبروا المصحف كله نصاً، وظنوا أن ما كان من البيان هو آيات من القرآن"⁽²⁾.

ومما يجدر التنبيه عليه أن أصحاب تلك المصاحف من الصحابة، وافقوا عثمان بن عفان - رضي الله عنه - على ما فعله، وساهموا معه في إتمامه، وأقروا كل العمل الذي قامت به اللجنة المشكلة، ولم يعارضوا في حرق ما لديهم من نسخ

(1) محمد الصادق قمحاوي، شبهات مزعومة حول القرآن الكريم، دار الأنوار، مصر، 1978م، ط أولى، ص152.

(2) عبد الصبور شاهين، مرجع سابق، ص136.

إلا عبد الله بن مسعود الذي عاد عن امتناعه، والتزم العمل بما ورد بالمصحف الإمام⁽¹⁾.

ومعلوم أن ابن مسعود استقر بالكوفة التي انتشر بها المصحف الإمام، فلم يعمل على الحد من انتشاره، فلم يكن هناك خلاف قائم بين عثمان رضي الله عنه - وبعض الصحابة كما يدعي "بلاشير" ولا عداً كما يتوهم "آرثر جفري".

ومما يؤكد مساهمة ابن مسعود في نشر قراءة المصحف الإمام أن أربعة من القراء السبعة ينتهي سندهم إلى ابن مسعود، وهم: حمزة والكسائي وعاصم وأبو عمرو، فقراءة حمزة عن الأعمش عن زر بن حبيش عن ابن مسعود⁽²⁾. وعاصم بن أبي النجود عن زر وأبي عبد الرحمن الشلمي وأبي عمرو الشيباني كلهم عن ابن مسعود⁽³⁾.

وأبو عمرو بن العلاء عن عاصم بن أبي النجود عن زر عن ابن مسعود⁽⁴⁾، والكسائي عن حمزة عن زر عن ابن مسعود⁽⁵⁾.

فإذا كان هذا حال ابن مسعود في قراءته التي لم تنفك عن المصحف الإمام بقراءات القراء المعتمدين، فكيف يمكن أن يقال إن مصحفه حوى قراءات خالفت المصحف الإمام؟ فما روي عنه لا يزيد بحال من الأحوال عن كونه تفسيراً، لأنه كان يقوم بأداء رسالة بيان القرآن في سواد العراق، ومهما يكن من أمر تلك القراءات الشاذة فإنها منقولة الأحاد لا تقوي على معارضة ما ثبت بالتواتر⁽⁶⁾.

(1) مقدمتان في علوم القرآن: تحق/ آرثر جفري، وهما مقدمة كتاب المباني، ومقدمة ابن عطية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ثانية، ص 95.

(2) ابن الجوزي: غاية النهاية في طبقات القراء: نشر وتحق/ براجسترلر، دار الكتب العلمية، بيروت، (1982/1402م)، ط 3، 261/1.

(3) م ن: 346/1.

(4) م ن: 348/1.

(5) م ن: 535/1.

(6) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 240/2.

والثابت أن أبي بن كعب كان كذلك مشاركاً في جمع المصحف في عهدي أبي بكر وعثمان، روى ابن سعد "أن عثمان جمع أثني عشر رجلاً من قریش والأنصار فيهم أبي بن كعب وزيد بن ثابت في جمع القرآن" (1).

وإذا راجعنا أسانيد القراء المشهورين فإن ستة منهم تتصل بأبي بن كعب وهم:

- نافع بن أبي نعيم الذي قرأ على سبعين من التابعين ومنهم سعيد بن المسيب الذي قرأ على ابن عباس وأبي هريرة وعبد الله بن غياث بن أبي ربيعة المخزومي، وهم جميعاً قرأوا على أبي بن كعب الذي قرأ على النبي ﷺ (2).

- عبد الله بن كثير، وقد قرأ على عبد الله بن السائب، وعلى مجاهد بن جبر المكي وعلى درباس مولى ابن عباس، وأن ابن عباس وابن السائب قد قرءا على أبي بن كعب (3).

- أبو عمرو بن العلاء، وممن قرأ عليهم، أبو العالية بن الرياحي الذي قرأ على أبي كعب (4).

- عاصم بن أبي النجود، وقد قرأ على أبي عبد الرحمن السلمي الذي قرأ على أبي (5).

- حمزة الزيات، وهو مثل عاصم في جهة اتصاله بأبي بن كعب (6).

- الكسائي، وهو أيضاً مثل عاصم في جهة اتصاله بأبي (7).

كما أنه يمكن أن تكون الروايات المنسوبة إلى مصحف أبي كانت قبل كتابة المصحف الإمام، يقول عبد الصبور شاهين: "إن ما نسب إلى أبي من روايات حفل

(1) لطبقات الكبرى: 502/3، انظر كتاب المصاحف للسجستاني: ص 25.

(2) لنشر: 112/1.

(3) م ن: 120/1.

(4) م ن: 133/1.

(5) م ن: 155/1.

(6) م ن: 165/1.

(7) م ن: 272/1.

بها مصحفه راجع إلى ما قبل كتابة المصحف الإمام، وكان الناس قد أخذوا عنه كثيراً من الحروف التي رووها مرفوعة، لكن موقفه من المصحف الإمام يعد في نظرنا بمثابة العدول عن كل ما خالف عنه⁽¹⁾، أو أنها من الموضوعات التي حفلت بها بعض كتب المغرضين. والفرق في مستند الاستدلال بيننا وبين المستشرقين جوهرى في المنهج، هو أن عمدة المنهج الإسلامي وثيقة الرواية بالإسناد المتواتر في القراءة الصحيحة، وضعف ذلك في القراءة الشاذة، ومنها تلك المصاحف التي سوى المستشرقون بينها وبين المصحف الإمام المنقول بالتواتر.

وينطبق على مصحف علي ما ينطبق على مصحفى ابن مسعود وأبي، فإن أربعة من القراء المشهورين ينتهي سند قراءاتهم إليه، وهم:-

- أبو عمرو بن العلاء عن نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر، وهما قراء علي أبي الأسود الدؤلى، وهو قرأ علي بن أبي طالب⁽²⁾.

- عاصم بن أبي النجود عن أبي عبد الرحمن السلمي، وهو قرأ مباشرة علي بن أبي طالب⁽³⁾.

- حمزة الزيات عن جعفر الصادق، وهو قرأ علي محمد الباقر الذي قرأ علي بن علي زين العابدين القارئ علي أبيه الحسين، الذي قرأ علي أبيه علي كرم الله وجهه⁽⁴⁾.

- الكسائي: وقرأ علي حمزة بسنده المتقنم⁽⁵⁾.

يقول عبد الصبور شاهين حول سند قراءة حمزة، إنه "ينظم سلسلة الرواية الأئمة الطاهرين من آل البيت، وهو ما يبعث على الطمأنينة بأن هؤلاء الأبرار من آل البيت لم يخرجوا على إجماع المسلمين على المصحف الإمام"⁽⁶⁾.

(1) تاريخ القرآن: ص 205.

(2) للنشر: 133/1.

(3) م-ن: 155/1.

(4) م-ن: 165/1.

(5) م-ن: 172/1.

(6) تاريخ القرآن: ص 219.

وهو رد على ما نسب إلى مصحف علي بن أبي طالب من قراءات كان وراءها غلاة الشيعة، فلم يكن عمل عثمان رضي الله عنه - استجابة لمطلب أو لنزوع سياسي، أو غرض مصلحي، بل "إنما أراد عثمان رضي الله عنه - أن يوحد الكتابة والرسم القرآني الذي يحتمل القراءات الثابتة، حتى إذا وقع الاختلاف كان الاحتكام إلى هذه المصاحف في رسمها"⁽¹⁾.

ومتى كانت القراءة مخالفة لرسم المصحف حكم عليها بالشذوذ مع صحة السند المتواتر وموافقة العربية بأي وجه من الوجوه، تلك القواعد لم يخالف فيها القراء، وإن شرط موافقة العربية ضابط لتحديد القراءة الصحيحة من الشاذة، دعت إليه الضرورة ولم يكن ذلك مبكراً، وإنما جاء بسبب تعدد الألسنة، وذهاب السليقة العربية ويبقى العمدة في هذه الشروط الثلاثة هو السند المتواتر الذي لا يوجد في متانة النقد التاريخي أوثق منه، إذ أن المعايير الأخرى في نقد الرواية داخلية وخارجية معرضة للتحريف والتأويل في صورة أكبر من الإسناد المتواتر، إذ يبعد أن يتواطأ جماعة من أهل العلم إثر جماعة على الكذب أو ضعف الضبط، مع أن القرآن منقول بلسان الأمة من جيل إلى جيل يحفظه القاطن والطاعن والصغير والكبير، والعربي والعجمي، والرجل والمرأة، بنسبة عالية عدداً وفئة، والواقع الحي في زماننا يشهد بذلك فيما لا يتوفر لأي كتاب، فما بالك في تلك العهود التي اتسمت بمتوقد جنوة الإيمان، والممارسة العملية لما تتلقاه من نص، ولا شك أن العمل بمقتضى النص يزيد في المحافظة على منطوقة، هذا ما لا يستطيع أن يدركه من لم يعايش النص القرآني قراءة وتدبراً وتعلقاً.

(1) رمضان يخلف: نزول القرآن على سبعة أحرف ومذاهب العلماء في تفسيرها، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 9 لسنة (1423هـ/2001م)، ص 11.

ويبقى ملخص القول في تلك القراءات الشاذة أنها إن صح إسنادها فهي روايات تفسيرية صاحبت النص الأصلي سجلها بعض الصحابة في مخطوطاتهم بجانب المتن القرآني، لبيان مجمل أو تقدير محذوف، أو تفسير لفظ أو تعيين حكم بمقتضى فهمهم لأسباب النزول، ومقاصد التشريع⁽¹⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) عمر يوسف حمزة: لقراءات القرآنية وأثرها في توجيه التفسير، مجلة لشرية والدراسات الإسلامية، لسنة 14، العدد 38، (1999/1420م)، ص 23.

جـ) المزوجة في قراءة النص:

يعنون بهذه المرحلة ثنائية الجمع بين التقييد من جهة، واتباع حرية قراءة النص من جهة أخرى، وينعكس هذا الازدواج الانتقائي على الواقع الإجرائي في التعامل مع القراءات، فينشطر إلى مستويين يسيران في اتجاه تقابلي يمتد من كتابة عثمان بن عفان -رضي الله عنه- للمصحف الإمام، وحتى اختيارات ابن مجاهد للقراءات السبعة، ويطلق عليه "جولد تسيهر" مصطلحي "القراءة الأصلية" و"القراءة الثانوية أو الفرعية"⁽¹⁾ في منظور تبادلي، فالقراءة التي يريد أن يعتمد عليها يصفها بأنها أصلية، والأخرى التي يزعم أنها قرئت بالمعنى أو بتغيير في النص القرآني لدواع موضوعية يطلق عليها مصطلح القراءة الثانوية، هذا على صعيد اختياره، أما على الصعيد السائد عند القراء فالاصطلاح يختلف: قراءة معتمدة متواترة، وأخرى شاذة أحادية.

ففي تحليله للقراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿غَلَبَتِ الرُّومُ﴾ في أدنى الأرضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿الروم: 2-3﴾، قرئ أيضاً: ﴿غَلَبَتِ الرُّومُ﴾ بالبناء للفاعل وهذا راجع إلى نصر أحرزه الروم توأ على قبائل عربية تقع على الحدود السورية في أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم من إضافة المصدر للفاعل "سَيَغْلِبُونَ" بالبناء للمفعول في بضع سنين⁽²⁾.

ثم بين أثر التقابل بين هذه القراءة الشاذة، والقراءة المشهورة المخالفة لها فالمنتصرون في القراءة المشهورة هم المنهزمون في القراءة المخالفة، والفعل المبني للفاعل مبني للمفعول في الثانية، وإذا فهما قراءتان وتأويلان لجملة واحدة من كلام الله متعارضان إلى أبعد مدى⁽³⁾.

(1) مذاهب لتفسير الإسلامي: ص 12.

(2) ممن نكر هذه القراءة ابن خالوية في مختصر شواذ القرآن، من كتاب البديع، ص 117، وشواذ القراءات للكرماني، ص 374.

(3) مذاهب لتفسير الإسلامي: ص 31.

وقد استعار "جولد تسيهر" هذا التخريج المؤدي إلى الطعن في مدلول الآية بالتناقض بين القراءتين عن "تولدكة" و"شوالي" حيث صرح في هامش كتابه بذلك⁽¹⁾، وبين "جولد تسيهر" نمو الاتجاهين المتقابلين من التقيد والحرية، باحثاً لهذا الازدواج عن مجال آخر، وهو تضافر القراءات السبع المتواترة عند المسلمين، محاولاً الرجوع بها إلى مستند المرحلة الأولى: حرية القراءة، وهو حديث الأحرف السبعة على الرغم من أن الرأي الإسلامي السائد لا يربط بين خيارات ابن مجاهد والحديث حيث يقول: "فكما حصل الاعتراف في التشريع بأئمة المذاهب الأربعة، حصل الاعتراف أيضاً في دائرة القراءة القرآنية على مضي الوقت بسبع مدارس، تمثل كل منها اتجاهاً في القراءة، ويؤيد قراءات كل مدرسة إمامها بالرواية المعتمدة، وينبغي قصر حق التساوي في إقامة النص القرآني على قراءات هذه المدارس السبعة"⁽²⁾.

فأصبح منهج التقيد عنده أكثر اتباعاً لدى جمهور القراء من المنهج الآخر، فيعبر عن هذا المنحى بقوله: "وبمقتضى ذلك سرعان ما صار مطلوباً إلى من يتخصص بعلم القرآن "القارئ أو المقرئ" أن يستبطن النص المقدس بهذه القراءات السبع، وإلا لم يكن له حق التحلي بلقب قارئ القرآن"⁽³⁾.

ويرى أن هذا التحديد هو إيقاف للانطلاق المتوسع في حرية القراءة "وقد أريد بالوقف عند حد هذا العدد المعين إقامة حاجز يحول دون فيض الخواطر الاختيارية وإن صدرت عن تفكير خصيب، وكان القصد بهذا أخيراً إلى الوقوف على أرض ثابتة نوعاً تجاه التصرف الاختياري الآخذ في النمو، وما كان يخشى من

(1) مذاهب التصير الإسلامي : ص 31.

(2) م:ن: ص 56.

(3) م:ن: ص 57.

عدم التقييد بحائظ ولا ضابط⁽¹⁾، وإن الآراء التي اعتمدها في تأصيل هذه المرحلة مقتبسه من سابقة "تولدكه" كما صرح في هوامشه⁽²⁾.

ويأتي "بلاشير" في صدارة من أثروا الكتابة في هذه المرحلة، ويمعن في تحليل الفترة الواصلة بين مرحلة التقييد، وهذه المرحلة التي أسماها بمبدأ المعيار المزدوج⁽³⁾، فيتحدث عن الدور الأول من أدوارها قائلاً "خلال الفترة التي تبدأ من مبايعة علي 35هـ حتى مبايعة الخليفة الأموي الخامس عبد الملك بن مروان 65هـ، كانت جميع الاتجاهات تتواجه، فالمصحف العثماني قد نشر نفوذه في كل البلاد....، ومع ذلك فكما مضى الوقت واندمجت في كيان المجتمع الإسلامي عناصر غير عربية كانت الوجوه المختلفة⁽⁴⁾، غير الإرادية تتضاعف وتتكاثر"⁽⁵⁾.

ويتحدث عن دور لاحق يواكب عصر التدوين من أدوار هذه المرحلة بقوله: "إنه لأول مرة نرى الاتجاه بدأ يأخذ شكله عبر تلك اللائحة التي أقامها أبو عبيد⁽⁶⁾ حيث نجد القراء موزعين حسب المراكز الخمسة المعروفة: المدينة، مكة، دمشق، البصرة، الكوفة، البحث فيها عن علي، أبي، ابن مسعود يكون دون جدوى وذلك أن رواياتهم مشكوك فيها"⁽⁶⁾.

ثم يدخل دائرة تقييد ابن مجاهد قائلاً "في أواسط القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، بدأت تظهر معالم بارزة لتيار، بدأ يدفع اعتبار القراء السبع كالممثلين الوحيدين للقراءات المعتمدة"⁽⁷⁾.

(1) مذاهب التفسير الإسلامي : ص 59.

(2) ينظر: ص 31، 54، 56، 58، 59.

(3) Intro to coran , p. 166 .

(4) بقصد لقراءات المخالفة للمصحف العثماني.

(5) Intro to coran. P.70.

(6) يقصد أبو عبيد لقاسم بن سلام : انظر كتاب السبعة في القراءات : مصدر سابق ، ص 14 ، والنشر

. 34 /1

(6) Ibid. p.116.

(7) Ibid. p.124.

ويشارك "جولد تسير" في ربط القراءات السبع بالأحرف، مخالفةً للصحيح من رأي المسلمين "كان أساس هذا الاتجاه السنة، أو بالأخص الحديث... أن الرسول نفسه قال: إن القرآن أوحى إليه بسبعة أحرف، جمع حرف، وهذه الكلمة هي عبارة عن لغز بحيث فسرت على أربعين(*)، وجهاً(1).

ويعن التأمل في قصر العدد على سبعة موظفاً ثقافته في اللغات والحضارات السامية فيقول: "أما فيما يخص العدد سبعة إضافة إلى اللغز السحري الذي يحتوي عليه عند الساميين، مما يؤدي بنا إلى فهم أسباب استعماله هنا، ومعناه فيما نحن بصدده واسع وغير محدد، ويمكن مقابله بكلمة العديد في الفرنسية"(2).

ثم يغمز إلى خلو القرآن من حجية اعتماد الأحرف السبعة فيقول: "القرآن لا يحتوي على أية ملاحظة في هذا المعنى، ولكن لحسن الحظ جاء هذا الحديث للخروج به من الأشكال"(3).

ويشير إلى المسببات المؤثرة في اعتماد القراءات السبع، محدداً فتراتها الزمنية بأواسط القرن الثاني للهجرة، بقوله: "بعد وفاة محمد بمائة وخمسين سنة تعددت المناهج والمنظومات مما أدى إلى بروز عدمية "CHOIX" متشابكة يتعذر معها البحث عن القراءات المعاصرة للرسول"(4).

ويتحدث هنا عن المحاولات المبذولة من أجل تحديد المصطلحات والمفاهيم في منظومات المنهج الإسلامي، ويرى أن ذلك كان عسراً في تلك الفترة الفاصلة بين تقييدات عثمان -رضي الله عنه- وفترة الاختيار المزدوج، ولكن نجده يتحسس حل هذه الإشكالية في مسار حركة التطور، التي نشطت بتدوين العلوم اللسانية والشرعية، فيقول: "إنه عن طريق تضيق مجال الاختيار، يمكن التوفيق بين الإبقاء

(*) ذكر منها السيوطي تسعة وعشرين وجهاً، أنظر الإقنان، دار المعرفة، بيروت، طابعة، (1978/1398م)، 95/1.

(1) Intro to Coran . P.124.

(2) Ibid. p.125.

(3) Ibid. p.125.

(4) Ibid. p.112.

على الأخذ بالسنة "التقليد"، والحاجات الناتجة عن الأوضاع الجديدة مبدئياً، فإن القارئ حُرّ في تبنى ما لديه من الخيارات ، ولكن عليه أن يخضع إلى القواعد المتبناه من طرف إجماع هيئة العلماء، بحيث لا يمكن له أن يسترسل وراء سلفيته اللغوية" (1) .

ويصف هذه الفترة بأنها صراعية بين المنادين بحرية النص والمحافظين على تقييده بقوله : "إن الصراع بين هذين التيارين... أخذ منعطفاً في الربع الأول من القرن التالي "الرابع الهجري" ، في ذلك الوقت نجد شيخ القراء في بغداد أبا بكر بن مجاهد تلميذاً غير مباشر في نفس الوقت للكسائي من الكوفة وابن كثير من مكة من خلال قنبل(*) ، إنه كان ذكياً جداً بعيداً عن شؤون الدنيا، وكان يتمتع بمكانة وسمعة جيدة عند ذوي السلطة"(2).

إنه يرجع اختيارات ابن مجاهد إلى عنصر ثقافي، وهو امتزاج الأداء المكي والعراقي للنص، كما يرجعه إلى العنصر الاجتماعي والسياسي مدّعياً أن السلطة كان لها دور في هذا الاختيار، ومن استدلالاته على الصراع بين التيارين المحافظ والحر، وتدخل السنة في حسم النزاع الذي امتد أثره إلى عهد ابن مجاهد، يذكر أنه "جرى قبيل وفاته -ابن مجاهد-، محاكمتان مشهورتان كانتا السبب في انتصار وجهة نظره أو أطروحتة في ذلك الوقت صرح أحد علماء بغداد "ابن مقسم" أنه يمكن الانتقاء من بين القراءات المعتمدة القراءات الأكثر توافقاً مع اللغة والمنطق، إلا أنه لم يكن لديه شيء يسند عليه رأيه من الحديث أو السنة عامة، عندها إتهمة ابن مجاهد أمام لجنة من العلماء ، واضطره أن يتراجع عن مقولته "322هـ / 934 م"، وتكررت نفس الواقعة بعد سنتين، عندما صدرت فتوى ضد

(1) Intro to Coran . p.112.

(*) محمد بن عبد الرحمن بن خالد بن محمد بن سعيد بن جريرة أبو عمرو المخزومي مولاهم المكي الملقب بقنبل (195هـ - 291هـ)، شيخ القراء بالحجاز، أخذ للقراءة عن أحمد بن محمد بن النبال، وهو الذي خلفه في القيام بها بمكة، ينظر ابن الجزري :غاية النهاية في طبقات القراء، ط3، 165/2 ، 166 .

(2) Intro to Coran , p . 127 .

"ابن شنبوذ" ، الذي سمح لنفسه أن يطالب بإعادة النظر في النص العثماني، انطلاقاً من مصحفي ابن مسعود وأبي⁽¹⁾، وينظر إلى استقرار القراءات المعتمدة في هذه المرحلة على أنها تسوية تمت بتلك السلطة المزدوجة من العلماء والسياسيين، "هكذا صار مقبولاً لدينا أن نتكلم عن نص قانوني للمصحف كان قد وضع واعتمد بشكل نهائي في منتصف القرن العاشر الميلادي"⁽²⁾، فصارت اختيارات ابن مجاهد تمثل التيار الوسطي الذي يمزج بين التقييد والإطلاق للحرية في القراءة، تسير في اتجاه مقابل لتيار ما زال متصلاً بحرية القراءة، وصارت تحمل مصطلحاً متميزاً لا يزال يطلق عليها عند مقابلتها بالاتجاه الوسطي ما يعرف بالقراءات الشاذة، ومن المهتمين بتدوينه تلميذ لابن مجاهد هو "ابن خالويه" المتوفى بحلب (330هـ/980م).

"وفي نفس الفترة نجد ابن النديم يقيم بجانب القراء السبع لائحة كاملة^(*)، تحتوي على القراء أصحاب المذاهب التي أفتى ضدها ابن مجاهد، وهذا الموقف يبين في حد ذاته الرغبة في تحديد التيارات أكثر منه إلغاء أصحاب بعض المذاهب"⁽³⁾.

ولا شك أن التيار الذي كان يقوده ابن مجاهد لا يطالب بإلغاء التيار الآخر إلغاءً تاماً، فالحاجة تدعو إليه في تفسير النص القرآني، وإن كانت ضرورة الاحتراز تدعو إلى تجنب القراءة به، ويبحث "بلاشير" في إشكالية التعامل مع تلك القراءات السبع من حيث التسوية بينها، أو ترجيح بعضها على بعض، مع التسليم بصحتها إجمالاً، ولكن السؤال المثار من قبل عن القراء بخاصة، وعلماء الإسلام بعامه، هل يمكن المفاضلة بين تلك القراءات بالترجيح؟.

يقول محمد الطاهر ابن عاشور: "ثم إن القراءات العشر الصحيحة المتواترة قد تفاوتت بما يشتمل عليه بعضها من خصوصيات البلاغة أو الفصاحة أو كثرة

(1) Intro to Coran , p . 129 .

(2) القرآن: نزوله، تدوينه: ص34.

(*) ابن النديم: ص55.

(3)Intro to Coran , p . 129 .

المعاني أو الشهرة، وهو تمايز تقارب، وقل أن يكسب إحدى القراءتين في تلك الآية رجحانا، على أن كثيراً من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، ومن هؤلاء الإمام محمد بن جرير الطبري، والعلامة الزمخشري⁽¹⁾.

ويسلم "بلاشير" باعتماد القراءات السبع والتصنيف فيها من قبل جمهور المسلمين "مهما يكن، فإن أسبقية القراءات السبع كرست في النهاية من قبل أغلبية المسلمين، وتم وضع الكثير من التصانيف، التي تضع على قدم المساواة ما يميز هذه القراءة عن تلك، متبعين في ذلك مصحف عثمان آية آية"⁽²⁾.

ثم يستشرف الانتقال إلى دور آخر في هذه المرحلة، وهو التخيير بين تلك القراءات السبع، فيقول: "إنه في الحقيقة لم يكن أبداً من التسهل أن تعامل القراءات السبع على قدم المساواة.. نرى مثلاً قراءة ابن عامر قد هُمِّتْ"⁽³⁾.

ويرى أن ضرورة الترجيح كان استجابة لمحاولة الكشف عن معنى مقصود من النص: "إن المصلي أو القارئ الكفء يتساعل عن قصد، أو غير قصد عن الأفضلية التي يعطيها للأمتولة أمام نص يمكن استقراؤه على أكثر من وجه"⁽⁴⁾.

ويستمسك "آرثر جفري" بفرضية تدخل السلطة في اختيار ابن مجاهد، مع تعرضه إلى بقاء التيار المقابل متفقاً مع توجهات "بلاشير" و"جولد تسيهر"، و"تولدكة"، فيقول في سيادة اختيار ابن مجاهد المدعوم بالسلطة السياسية "جاء تحديد الاختيار عام 322هـ حين استقر الوزيران ابن مقلّة وابن عيسى يقودهما العلامة الكبير ابن مجاهد على سبعة أنظمة لقراءة النص، وأمرنا بأن هذه وحدها هي الطرق القانونية المسموحة لتنقيط النص وإضافة الحركات الصوتية إليه"⁽⁵⁾.

(1) التحرير والتنوير: ط تونس، 1984م، 62/1.

(2) Intro to Coran , p . 130 .

(3) Ibid p 131 .

(4) القرآن نزوله وتدوينه، ص 107.

(5) القرآن ككتاب مقسم، ص 162.

ثم يفعل ما فعله "بلاشير" بالدلالة على التيار المعارض "لم يمض قرارهم دون تحدٍ، لكن العقاب الصارم الذي حل بالعالمين ابن مقسم وابن شنبوذ... دفع القراء مباشرة أن حقبة الاختيار انتهت، فقد واجههم تقييد ميزّ مرحلة جديدة في تاريخ النص"⁽¹⁾.

وبين تعذر كشف الأسباب لنجاح ابن مجاهد في نشر اختياره "لكن الأسباب ليست واضحة إطلاقاً، كان ابن مجاهد قادراً على الحصول على دعم رسمي لسبعته، وقد نالت قبولاً واسعاً جداً خلال نصف قرن"⁽²⁾.

ثم يدخل في تفاصيل تلك الخيارات السبعة "وبعد قبولها قانونياً بفترة قصيرة نجد روايات عديدة جداً حول كيفية قراءة كل منها"⁽³⁾.

ويبرز الاستناد إلى الشرعية السلطوية في إقرار الروايات داخل تلك القراءات "كانت روايتان لكل من هذه السبعة قد اختيرتا باعتبارهما قانونيتين، والإقرار الرسمي كان لهما فقط"⁽⁴⁾.

ويظهر صعوبة تحسس الأسباب في كيفية الاختيار كما حدث بالنسبة للقراءات "وليس لدينا أية معلومات عن كيفية اختيارهما، ولا نستطيع في الوقت الحالي أن نغامر بتخمين"⁽⁵⁾.

ويتحدث عن التيار المقابل بما يفيد بقاءه في غير تفصيل للأسباب والأهداف "ومن اللافت للنظر جداً أنه رغم أن النص العثماني يعتبر الآن كأساس، فإن علماء مشهورين كثر حتى نهاية الحقبة، اعتادوا أن يظهروا تفضيلهم في مقاطع بعينها لقراءات من أحد المصاحف القديمة غير العثمانية"⁽⁶⁾.

(1) القرآن ككتاب مقدس : ص 163.

(2) م.ن: ص 164.

(3) م.ن: ص 164.

(4) م.ن: ص 164.

(5) م.ن: ص 164.

(6) م.ن: ص 161.

ونلاحظ تأثره الواضح بآراء "بلاشير" في هذا السياق فقد اقتضب أفكاره مدعماً لها بما يؤكد تدخل السلطة في فرض القراءات السبع، مضيفاً إلى رأي "بلاشير" تدخلها أيضاً في فرض روايتين داخل كل قراءة.

ويشير "هنري ماسيه" إلى الإرهاصات التي سبقت مرحلة المزاجية، فيذكر منها الأخطاء التي ارتكبتها الناسخون عند كتابة القرآن، واحتفاظ القراء بدروس النص القديم بذاكرتهم، وعدم وضوح الكتابة العربية⁽¹⁾، وبين "أن هذه الاختلافات تولد منها انقسامات بين المؤمنين"⁽²⁾.

ثم يلمح إلى التدخل السلطوي في فرض خيارات ابن مجاهد، "وقد أصبحت هذه الاختلافات بالتدريج مصدر قلق، وانتهوا في القرن العاشر الميلادي، وبعد شيء من التردد إلى أن وضعوا نهائياً أساس النص الرسمي، مستنداً إلى حكم سبعة علماء مشهورين، أضيف إلى كل منهم اثنان من القراء المجريين، وهذا اختبار تحمي إلا أنه أوقف المجادلات"⁽³⁾.

فقد توافق مع "آرثر جفري" في الاستدراك على "بلاشير" في أن السلطة تدخلت في فرض الروايات كتدخلها في فرض القراءات.

وفي "دائرة المعارف الإسلامية" يصرح كاتبها بمصطلح المزاجية تمييزاً لهذه المرحلة التي جمعت بين الحرية والتقييد في قراءة النص: "زادت الاختلافات في القراءات في مصحف عثمان شيئاً فشيئاً، بل وظهرت قراءات جديدة تشتمل على مزاجية بسين المعتمدة لمصحف عثمان، والقراءات المنسوبة لآخرين خاصة ابن مسعود وأبي"⁽⁴⁾.

(1) الإسلام: ص 109.

(2) م-ن: ص 107.

(3) م-ن: ص 110.

(4) موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج 26، ص 8180.

وينظرون إلى هذه المرحلة على أنها متواصلة مع ما بعدها فيقولون: "وفي بداية العصر العباسي كان هناك مثل هذه الاختلافات في القراءات، بحيث أصبح من المحال التمييز بين القراءات المعتمدة لمصحف عثمان والقراءات الأخرى"⁽¹⁾.
وأن ما قام به الحجاج كان محاولة في الطرف المحافظ للتقييد إلا أنه باستخدام الحروف الواضحة - المعجمة والمنقوطة - دخل شيء من الانضباط على هذه القراءات⁽²⁾.

فمرحلة المزاجية - في رأيهم - قد تم ضبطها بما قام به الحجاج، رغم شكهم في الروايات الإسلامية التي تحدثت عن هذا العمل.
ويصفون هذه المرحلة بما يوضح طرفيها "كان النص القرآني الذي اعتمده عثمان بن عفان - رضي الله عنه - مجرد نص واحد بين نصوص أخرى، وجدت خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة"⁽³⁾.

ويشيرون إلى عناوين للمؤلفات التي حوت القراءات المناظرة لمصحف عثمان، معتمدين على ما تم من تأليف للمسلمين فيما يسمى باختلاف المصاحف كالعناوين التي ذكرها ابن النديم في الفهرست⁽⁴⁾... وما قام به المستشرق "آرثر جفري" من تحقيق ونشر لكتاب المصاحف لابن أبي داود "ت: 316هـ/928م"، كما يعتمدون في نظرتهم على تعليقات المفسر الطبري "ت: 311هـ/923م".
ويطلقون على ما قام به أبو بكر بن مجاهد بأنه مرحلة الحد من الاختلاف، فهو في نظرهم صاحب الدور المحوري في هذه المرحلة⁽⁵⁾.

(1) موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج26، ص8188 .

(2) م-ن: ج26، ص8188.

(3) م-ن: ج26، ص8177.

(4) الفهرست : ص 55 .

(5) موجز دائرة المعارف الإسلامية: ج26 ، ص8189.

ويرون أن الحد من القراءات لم يكن مقبولاً من كل المهتمين بها، بل إن قراءات أخرى تُلقت دعماً من سيادة القراءات السبعة، وتم الالتزام بالقراءات السبعة خاصة في القراءات الجهرية العامة⁽¹⁾.

ولا يرون أن ابن مجاهد كان مضيقاً في تقييده بصورة مانعة للتوسع، فقد كان ابن مجاهد يهدف إلى تحديد عدد القراءات المقبولة، وأنكر محاولة بعض الفقهاء في فرض قراءة واحدة، وتفنق ذهنه عن فكرة عبقرية، فقال: "إن القراء السبعة المشهورين في القرن الثاني للهجرة الثامن للميلاد كل قراءاتهم صحيحة وموثقة"⁽²⁾. ووافقوا "جولد تسيهر" و"بلاشير" في إرجاع ذلك الاختيار إلى حديث الأحرف السبعة، والناظر في آراء "جولد تسيهر" يتبين له أن أكثرها مبني على روايات ضعيفة، أو باطلة لا أصل لها، وهذه إشكالية منهجية فارقه بين معتقد المسلمين، ووجهة نظر المستشرقين بعامة.

ففي احتجابه بأن القراء لم يتفقوا على قراءة النص في قوله تعالى: ﴿غَلَبَتْ الرُّومُ﴾ "الروم: 2"، وأنها قرئت للبناء للفاعل في الفعل "غلبت" وبالبناء للمفعول للفعل "سيغلبون"، وأن القراءتين متعارضتان إلى أبعد مدى⁽³⁾، وقد بين محقق الكتاب عبد الحليم النجار أن القراءتين لا تتعدلان في الرجحان، بل إحداهما صحيحة، والأخرى إما ضعيفة وإما باطلة، ومن معايير دفع التعارض في المنهج الإسلامي أن يؤخذ بالرواية الراجحة، وتترك الرواية المرجوحة، وتقبل الصحيحة وترد الباطلة، فقال "القراءة الثانية لم يعتد بها، وأنه على فرض صحتها فليس هناك ذلك التعارض الذي يشير إليه، فضلاً عن التناقض الذي زعمه فيما سبق، لاختلاف الموضوع في كلتا القراءتين"⁽⁴⁾.

(1) موجز دائرة المعارف الإسلامية: ج26، ص8192.

(2) م.ن: ج26، ص8190.

(3) مذاهب التفسير الإسلامي، ص31.

(4) م.ن، ص31.

ويقصد بأخر العبارة أن التناقض يقع بين اجتماع إثبات ونفي لشيء واحد في أحوال واحدة، يقول الجرجاني: "هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب، بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى، كقولنا: "زيد إنسان، زيد ليس بإنسان"⁽¹⁾.

وفي إرجاعه اختيارات ابن مجاهد إلى الأحرف السبعة استدلال ببرهان واحد لقضيتين متعارضتين، فهو يرى أن الأحرف السبعة مدعاة للتوسع في حرية قراءة النص من ناحية، ثم يأتي إلى توظيفها دليلاً على الحد من حرية القراءة عند ابن مجاهد في ناحية أخرى، وهذا ينبئ عن أن الفكر الاستشراقي -في أكثره- يعمد إلى تقرير أحكام مبيته من قبل تفعيل مقدمات الاستدلال عليها.

وفي الرد على قول "بلاشير" بأن القرآن لم يدل على قراءته بالأحرف السبعة، ذلك بأن القرآن الكريم يعرض أمهات القضايا التي تنظم حياة المسلمين أفراداً وجماعات، والتيسير في قراءة نصه بطرائق متعددة في الأداء، ليس من تلك الجوامع التشريعية، بل هو جزئية داخلية في قاعدة تلك الجوامع دل عليها القرآن بصيغة تتضمنها من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ "القمر: 17"، فهي دالة على تيسير قراءة القرآن، وهو المقصود في الحديث من التوسعة بقراءة الأحرف السبعة، فهناك توافق بين ما نطق به النبي ﷺ - في حديث الأحرف السبعة، ومفهوم الآية السابقة وما في حكمها من الآيات، وهو منسجم مع قاعدة في المنهج الإسلامي من بيان السنة للقرآن.

أما ما أثاروه من جدل نريع بأن السلطة السياسية تدخلت في تقييد حرية النص، وإن وقع فلتحقيق مصلحة تشريعية لها أثر نافع في عصمة الأمة من النزاع في قراءة النص الذي هو دستور تلك السلطة، ومن أعظم واجباتها أن يكون هذا الدستور مصاناً عن العبث به، أو استغلاله في تفريق الجماعة، فما الضرر من قيام السلطة المستتيرة بأراء العلماء الراشدين بذلك العمل؟.

(1) الجرجاني: لتعريفات، ص74، 75.

أما تلويحهم بمحاكمة ابن مقسم وابن شنبوذ فإنها في المنع من الخلط بين القراءة المرجوحة الشاذة الضعيفة السند، والقراءة الصحيحة المتواترة.

ولكن كيف كانت المحاكمة، وما هو منطوق الحكم؟ إنها تحاكم بالعلم والبرهان يسمح للطرفين بإبداء الرأي وتحليل قضية الخلاف، مما جعل الجمهور يفت في عضد ابن مقسم، بأنه لم يستطع البرهنة من النقل على إمكانية أن يكون الضابط في القراءة الموافقة للعربية فقط، فإنهم اقتصروا عليه في الاستدلال بحجة كان قد فقدها، مع أنهم قد حصلوها وجمعوا إليها كذلك حجته، فيشترطون الإسناد وموافقة العربية، ثم موافقة رسم المصحف العثماني.

أما ابن شنبوذ فإنه اقتنع برأي الجماعة بعد أن حاوروه، ولم يتعرض لعقاب، مما يدل على أن المحاكمة لم تخرج عن نطاق المحاجة.

وقد حافظ علماء الإسلام على قراءتي هذين العالمين، ولا زالت قراءتهما في كتب التفسير ومصنفات شواذ القراءات يستعان بهما في سياقهما الطبيعي وهو التفسير من غير تكبير.

ولا وجه لدعوى "آرثر جفري" بأن كثيراً من علماء مشهورين اعتادوا أن يظهروا تفضيلهم في مقاطع بعينها لقراءات من أحد المصاحف القديمة غير العثمانية (1) ولا لقوله: "باستطاعة المرء الافتراض أن هذا التقليد الشفوي حول كيفية قراءة النص، أمكن نقله بحرص من جيل إلى جيل، كما كانت الحالة عليه مع الشعر القديم، لكن عملياً الكمية الكبيرة من القراءات المختلفة التي تم تسجيلها تثبت أنه لم يكن هنالك تقليد ثابت بشأن هذه المادة المنقولة" (2).

والحق أن هناك تقليداً ثابتاً، لأن القراءة سنة متبعة، وما كان من دعوى ذلك التفضيل في المقاطع المعينة، ليس في مجال تلك السنة المتبعة في القراءة من قبل الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولكنها استعانات في تفسير النص بكلمات مدرجة في مصاحف بعض الصحابة غير المصحف الإمام، والدليل على سلامة هذا الأمر أن

(1) لقرآن ككتاب مقسم: ص 161.

(2) م: ص 160.

أصحاب تلك المصاحف من الصحابة كانوا واسطة الرواية بين النبي ﷺ والتابعين في سلسلة إسناد القراءات المتواترة التي منها اختيارات ابن مجاهد المستندة على مصحف عثمان رضي الله عنه.

د) التوجه نحو توحيد القراءة:

عقب نجاح توفيقات ابن مجاهد بخياراته السبعة، دخلت القراءة في طور الخروج من قيد السبعة، ولكن لا تزال مرحلة المزاجية سارية في منهج القراء، فهو توسعي في المقدار، ومن شواهد ما يسوقه "جولد تسيهر" على هذا التوسع المثل التاريخي الذي ضربه بما قام به العالم الجغرافي المقدسي⁽¹⁾.

في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي وفي الثلث الأخير من هذه الفترة من تقسيم للقراءات السائدة في عصره، وفي المنطقة التي استقرى القراءات بها إلى أربعة مجاميع موزعة على الأقاليم حتى وصلت إلى ثلاث عشرة قراءة... مضيفاً إليها قوله: "إن الكل صحيح في رأي أكثر الأئمة"⁽²⁾.

ويعبر "جولد تسيهر" عن كون هذا التوسع لم يخرج عن المزاجية بين التحديد والحرية بقوله: "بيد أنه لا يجوز غض النظر عن أنه في هذا التحديد سرعان ما تجاوز عنصر الحرية حد القراءات السبع"⁽³⁾.

وبصور حركة تردد انجذاب القراء بين طرفي المزاجية بقوله: "ويمكننا أن نلاحظ في هذا الجانب من العالم الإسلامي اضطراباً وتردداً محوطاً بالألغاز"، ومن مظاهر ذلك التجاذب ما قام به شهاب الدين القسطلاني "ت 923هـ/1517م"

(1) محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء: "336-380هـ"، المقدسي، رحالة جغرافي، ولد في القدس، طاف أكثر بلاد الإسلام، وصنف كتاب "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، نوفمبر 1984م، ط6، 312/5.

(2) مذاهب التفسير الإسلامي: ص58.

(3) م: ص57.

صاحب كتاب "قراءات القرآن الأربع عشرة" من إحالات كثيرة أثناء شرحه لصحيح البخاري على كتابه آنف الذكر⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن "بلاشير" يرى أن أهم خصيصة منهجية لمدرستي الحجاز: مكة والمدينة هي المحافظة في القراءات والتفسير، وأن مدرستي العراق: البصرة والكوفة يميلان إلى التجديد على تفاوت بينهما، فإنه يقول فيما يتعلق بالبصرة والكوفة: "ولكنه في كلا المدرستين نجد التيار التقليدي والمحافظ المبني على النقل محاصر⁽²⁾، ولكن أكثر ذلك التجديد متعلق بتفسير النص على ضوء القراءات الشاذة والمعتمدة، بل وترجيح بعض من المعتمدة على بعض، وهو عمل لا يخرج عن مرحلة المزاجية، حتى يقول: "وهكذا فإن مميزات المدرستين معروفة بحيث إنها تتمخض في نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي عن تعارض محمود بالبصرة يغلب طابع المنهجية والقاعدة، أما بالكوفة نجد العكس من ذلك، فإن الشاذ هو الذي يستهوي"⁽³⁾.

فمن جهة كان ترك القياس مشجعاً للكوفيين على الاهتمام بالقراءات الشاذة، التي تمثل الطرف المواجه للتيار المحافظ في رأيه، فإنه يقرر قائلاً: "وهكذا فإنه يظهر أن كلا الموقعين ترك آثاره على القراءات"⁽⁴⁾.

ويرى كتبة دائرة المعارف الإسلامية أن حدّ ابن مجاهد من القراءات لم يكن مقبولاً من كل العلماء المهتمين بالقراءات، بل إن قراءات أخرى تلقّت دعماً هي الأخرى، ولذا كان الحديث عن القراءات العشر، والأربع عشر ظل سائداً في هذه المرحلة، ولم يتم الانتصار لها إلا في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي "وخلال القرن الخامس للهجرة الحادي عشر للميلاد بدأت القراءات السبع تسود، وظهرت كتب كثيرة عنها مثل كتاب التيسير للداني ت 444هـ/ 1053م" الذي

(1) مذاهب التفسير الإسلامي : ص 60 .

(2) Intro to Coran , p . 110 .

(3) Ibid , p 110 .

(4) Ibid , p 110 .

حل محل كتاب ابن مجاهد، وتم الالتزام بالقراءات السبع خاصة في القراءات الجهرية العامة⁽¹⁾.

فهم يرون أن استقرار خيارات ابن مجاهد، احتاج إلى مائة عام لكي يُعتمد دون غيره من القراءات، والملاحظ أن ذلك متعلق بالقراءة التعبدية للنص القرآني، أما قراءة الفهم والتفسير فإنه إلى اليوم لا يزال يُقبل فيها التوسع إلى حد الأخذ بالقراءات الشاذة، لأنها عند المحققين تفسير للنص، وليست جزءاً من صياغته، ولذلك كان قولهم "خاصة في القراءات الجهرية العامة" فيه دقة بينة.

وبعد المنتصف الثاني من القرن الخامس الهجري، يرى المستشرقون أن أنظار القراء اتجهت إلى توحيد قراءة النص بصورة أكثر حصرًا ذلك في إطار القراءات المعتمدة، أما فيما يتعلق بالقراءات الثانوية الشاذة في عرف المسلمين، فإن توظيفها اقتصر على التفسير، وكانت الجهود متتابعة لإبطال أية محاولة خروج عن النص المعتمد، زيادة على حمايته من التحريف الجديد، والحق أن العالم الإسلامي منذ نهاية القرن الخامس الهجري أخذ يتوجه إلى اقتصار كل إقليم من أقاليمه على قراءة واحدة، يقول "بلاشير" في وصف قراءة المغرب والأندلس الموحدة: "وهكذا نجد أن قراءة نافع ورش هي المسيطرة طيلة القرون الوسطى بالمغرب والأندلس برغم أنه إلى الآن لم تستطع هذه القراءة أن تحيد قراءة حمزة بالمغرب الأقصى، على أنه بمصر نجد أنها حينئذ من طرف القراءة الكوفية عاصم حفص"⁽²⁾.

ويصور "بلاشير" سيادة قراءة حفص في العصر الحديث بمصر ثم في بقية البلدان الإسلامية ما عدا جزءاً من أفريقية الشمالية والسودان، فيقول: "إن القراءة التي تم اختيارها في هذا المصحف" يشير إلى المصحف الذي طبع بمصر سنة "1342هـ/1923م" هي قراءة عاصم رواية حفص، وهكذا كان ذلك ظرفاً جعل الأمة الإسلامية في وضعية تجعلها تعرف فقط مستقبلاً مذهباً واحداً، هو مذهب شيخ الكوفة، إذا كانت هذه المبادرة ستجرح كل شيء يدل على أنها ستجرح، فإن

(1) موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج26، ص8192.

(2) Intro to Coran , p. 131 .

جامعة الأمير
عبد القادر للعالم الإسلامي

فقط: "وفي الوقت الحاضر لم يعد يستخدم في قراءة القرآن سوى رواية حفص عن عاصم ... وكذلك رواية ورش عن نافع"⁽¹⁾.

ويلاحظ على توصيف المستشرقين لهذه المرحلة بأنه يتسم بقلّة الطعن، وقلّة إثارة الشبهات، إلا فيما يتعلّق ببعض التعريض بنبذ حرية القراءة، وبإهمال أكثر الروايات، وهذا مثير للإشكال المنهجي في أسلوب معالجتهم لقضايا قراءة النص القرآني، فهم من جهة ينعون على المسلمين تفرقهم في وحدة قراءته، ومن جهة أخرى يطالبون بحرية القراءة، وهنا تبرز حكمة الله تعالى في التعدد لحروف القرآن، ليتحقق مقصود التيسير والتوسع في فهم النص القرآني من وجهة، ويتحقق انضباطه في الرجوع إلى ما تواتر من قراءة لتلك الحروف من وجهة أخرى، كما أن تطور القراءات بالتضييق لا بالتوسع مع الزمن يناقض نظرية المستشرقين في تطور الأصول الإسلامية، والنص القرآني المؤصل لها، فكان من المتوقع وفق تلك النظرية أن يزيد الاختلاف في قراءة النص كلما امتد الزمن، ولكن المقابل هو الصحيح، وذلك برهان على أن خصائص الفكر الديني في الإسلام منفردة من حيث الأصول عن النظريات الوضعية، والشرائع الأخرى المحرفة، ولا معنى لدعوى "بلاشير" أن المصحف القرآني أعد بصفة غير دقيقة، فلم يحظ كتاب بمثل ما حظى به القرآن من عناية، بل إن المحافظة على سلامة نصه ودقة فهمه دفعت المسلمين إلى تأصيل وتدوين علوم لسانية، وأدبية، وتاريخية، ما كان لهم أن يطرقوا أبوابها لولا هذا النص المقدس الموحى من الله، والموحي بالمعاني الروحية والمقاصد الحضارية.

إن "بلاشير" ومن على طريقته لهم العذر في توهماتهم، لأنهم لا يستطيعون إدراك الأثر الروحي لكتاب مقدس لا يقدر مسلم في أي عصر، ولا يابى وضع اجتماعي أن ينزل عنه، وقد يسره الله للحفظ والفهم والاستنباط ﴿وَلَقَدْ بَيَّرْنَا الْقُرْآنَ

(1) موجز دقة المعارف الإسلامية، ج26، ص8193.

لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿١٧﴾ "القمر: 17"، ولم يعيشوا معه حياة شعورية تصور ما فيه من فيوضات على النفس والسلوك والحياة في جميع جوانبها.

أما ادعاء كتبة دائرة المعارف الإسلامية بأن قراءة القرآن لم تعد تُسمع إلا بروايتين، فعلى فرض التسليم به لا يضر النص ولا المتلقي في شيء، لأن الفائدة من تعدد القراءات برواياتها متحصل في تفسير النص، وهو أمر مقصود من الدارسين لعلوم القرآن ومادة تفسيره، وغير متروك من طرفه، ويتعدى الاهتمام به القراءات السبع إلى القراءات الشاذة أيضاً، وكتب التفسير ودروسه تشهد بذلك، مع أن القراء المتخصصين لا يزالون يهتمون بالقراءات الأخرى المتواترة في مجالس القراءة، والمعاهد الإسلامية المخصصة للقراءات في بلدان العالم الإسلامي، وكذلك في ختمات إذاعات القرآن الكريم.

كما أن المستشرقين يتعاضلون عن فارق دقيق متين بين القراءات المقبولة الصحيحة، والقراءات الضعيفة الشاذة، وهو تواتر السند، وهو المستند القوي لنقل القراءة، ومن قرائن صحة اعتماده الشرطان الآخران المعاضدان له، غير المساويين له في الأصل والقوة، وهما موافقة قواعد العربية، والرسم العثماني بالمصحف الإمام، وليس كل ما صحت عربيته كان في درجة عالية من الصحة، وليس كل ما وافق رسم الخط العثماني كان كذلك، بل الشروط الثلاثة مجتمعة مع اختلاف في درجة الاعتماد، فالصدارة والأصل للرواية المستقضية بالتواتر، من أجل ذلك رفض جمهور علماء القراءات اختيار عيسى بن عمر النقفي في القراءات، لأنه كان معتمداً فيه على القياس النحوي، وليس على صحة الرواية⁽¹⁾

ولقد قال ابن مجاهد من قبل: "ظل الاعتماد منذ الرسول ﷺ - على الرواية بالسند الصحيح المتواتر عنه، لأن الأساس في ذلك دائماً هو الرواية عن رسول الله

(1) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، 613/1.

ﷺ-، حيث تلقاه صحابته عنه شفويًا، وعنه تلقاه التابعون، ثم توالى ذلك بالسند المتواتر جيلًا بعد جيل⁽¹⁾.

ويقول عبد الفتاح شلبي: "فالأمثل أن الرسم تابع للرواية والنقل، وأن القراءة من أفواه الرجال الحفظة، لا كما يقلب هؤلاء -يقصد المستشرقين- الوضع، فإذا احتتم الرسم قراءة غير مروية ولا ثابتة ولا مسندة إسناداً صحيحاً ردت"⁽²⁾.

فدرجة الرواية هي المعتمد الأساسي في اختيار القراءات، وفي تحديد صحيحها من شاذها، والرواية في الإسلام عمود من أعمدة الأحكام العقديّة والشرعية، فالقرآن رواية النبي ﷺ - عن ربه، والإيمان به إيمان بالغيب، وإخضاع القراءات القرآنية لهذا المقياس منسجم مع الطبيعة التوثيقية في المنهج الإسلامي، ولقد بلغ الحرص بالقراء من إتقان الرواية: "أنه إذا تقدمت السن بالقارئ توقّف عن الإقراء خشية التحريف، وقد حدث ذلك مع سليمان بن مهران "الأعمش" الذي كان يقرئ الناس، ثم ترك الإقراء في آخر عمره"⁽³⁾.

ويلاحظ من خلال استعراض أقوال المستشرقين في تطور قراءة النص القرآني أن أكثر الخائضين في هذه الدعوى هو "جولد تسيهر"، كما أنه أكثر المهتمين بالدراسات القرآنية من تفسير وقراءة، وقد أودع خلاصة ما لديه من آراء في "كتابه مذاهب التفسير الإسلامي" الذي يرى فضل عباس أنه اعتمد فيه على الروايات الضعيفة الشاذة، وحاول أن يجعلها على درجة مساوية للقراءات الصحيحة المتواترة، بل قد يقوم على أساسها النص القرآني، فهو لا يميز بين قراءة صحيحة وأخرى ضعيفة"⁽⁴⁾.

(1) كتاب السبعة في القراءات: ص 11.

(2) رسم المصحف العثماني، وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم: دوافعها ودفعها، مكتبة وهبة، القاهرة، 1999م، طرابعة، ص 36.

(3) ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، 1927م، 342/6.

(4) انظر: قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، دار البشير، الأردن، الجامعة الأردنية، (1410/1989م)، ط ثانية، ص 220.

وكان "جولد تسيهر" متأثراً بسابقة "تولدكه" في تخريج كثير من الآراء، يليه في الاهتمام بالقراءات والتفسير "بلاشير" الذي كان له تأثير ملحوظ "جولد تسيهر" مع توظيف درايته باللغات السامية، والأدب العربي في محاولة الاستدلال على كثير من الآراء الضعيفة، التي حاول تقويتها بشيء من التمثل والتكلف لكنه يبدو في كتاباته أقل إجحافاً من "جولد تسيهر" وربما يرجع ذلك إلى شيء من التأثر بأسلوب القرآن الذي كان يحس بجماليته التي لا تقاوم، وقد صرح بذلك قائلاً: "يجدر بنا أن ندخر عناية فائقة لكل ما يدين به الإحساس الفردي والجماعي لرسالة تعتبر كأنها جزء من الذات الإلهية"⁽¹⁾.

وكان "لأرثر جفري" جهود في تحسس مراحل تطور القراءات حسب زعم المستشرقين، محاولاً الاستدلال عليها تاريخياً وفي شكل من الحياض المصطنع، لكنه لم يكن موفقاً في استدلالاته، لأنه كثيراً ما يعرض آراء مسيقة تلقاها من المستشرقين السابقين عليه، وي طرحها نتاج مقدمة يبحث لها عن أدلة تاريخية، تفقد قوة ارتباطها بالدعوى الصادرة.

أما دائرة المعارف الإسلامية فقد جاءت مشحونة بأشتات آراء أكثرها مقتبس من تنظيرات "جولد تسيهر" ومن تأثر بها، موظفة من أجل تحقيق أغراض مشبوهة، وإن كتابات المستشرقين في القراءات كغيرها تبدو ذات إيقاع دعوي له أثر إقناعي خطابي في بدايته، لكن سرعان ما يخبو شيئاً فشيئاً أمام الأدلة التاريخية والبرهانية، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَسْرِدُونَ أَنْ يُظْفِنُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُسَمِّىَ نُورَهُ وَكَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ "التوبة: 32".

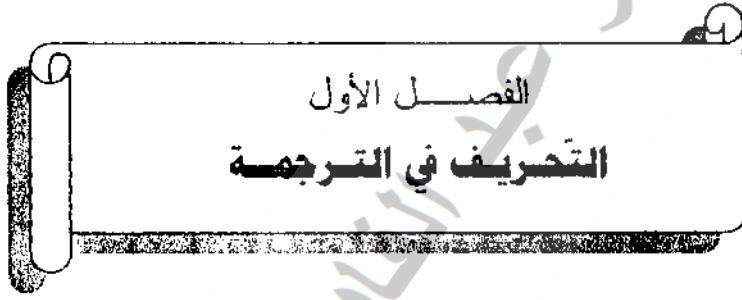
(1) القرآن: نزوله، تنوينه، ترجمته، وتأثيره، ص 158.

الباب الثالث

المستشرقون وتوظيف القراءات في التحريف

جامعة الأمير فيصل
العلوم الإسلامية

جامعة الأمير



الفصل الأول
التحريف في الترجمة

مركز الدراسات للعلوم الإسلامية

القراءات والترجمة:

إن الترجمة أنواع ، فمنها ما هو نقل حرفي بالمثل، حرفاً بحرف، وكلمة بكلمة من اللغة المراد ترجمتها إلى اللغة المترجم إليها، ومنها ما هو ترجمة حرفية، ولكنها بغير المثل ومنها الترجمة التفسيرية التي تهتم بنقل تفسير الألفاظ والجمل والمعاني العامة والخاصة إلى اللغة المترجم إليها.

وإذا تفحصنا هذه الأنواع الثلاثة وعرفنا أن الحرفية منها أو المثلية، التي تشترط فهم المترجم لكل كلمة من كلمات الأصل واستبدالها بكلمات تساويها في اللغة الأخرى، فإن هذا العمل يؤدي لا محالة إلى خفاء المعنى المراد من الأصل بسبب اختلاف اللغتين، وهي مضيعة للمعاني المرادة لتغاير مواقع استعمال الكلام.

وما وصفها بالترجمة إلا دليل على اهتمامها بالألفاظ دون المعاني، وهو قصور في نقل المفهوم والدلالة.

والنوع الثاني الذي يطلق عليه ترجمة تفسيرية لا يهتم بنقل الألفاظ، بل ينصب اهتمامه على نقل المعاني المرادة بعد تفسيرها بلغة الأصل وإعطاء مفهومها وتوضيح مرادها، ومن ثم ينقل ذلك المعنى إلى اللغة المترجم إليها، بالمعاني المرادة في عموميات مقاصد الأصل وألفاظه.

ونأتي إلى النوع الآخر الذي يدخل في دائرة اهتمام هذا المبحث وهو الترجمة الحرفية بغير المثل، ويتلخص في: "قيام المترجم نظم النص حذوا بحذو بقدر طاقة المترجم، وما تسعفه لغته، وفيها يتم نقل النص إلى اللغة الأخرى ما يدل على النظم من المعاني الأولية، مع عدم ترك جانب الفصاحة البلاغية، مما يدخل تحت مقدور اللغة المترجم إليها أيضاً، ولا يخلو هذا النوع من التفسير والتبديل في نظمه والاختلاف في مدلوله وقصده"⁽¹⁾، وما وقع في تراجم المستشرقين وأمثالهم للقرآن الكريم من قبيل الترجمة الحرفية بغير المثل وهي وإن جازت في كلام البشر لا تجوز في كلام الله المقدس"⁽²⁾.

(1) نجده رمضان: ترجمة لقرآن الكريم وأثرها في معانيه، دار المحبة، 1998م، ص 150، بتصريف .

(2) نجده رمضان : مرجع سابق ، ص 305.

ويرى "برناردلويس" أنه من الضروري للمترجم الحذر من السقوط في الخطأ فيقول "يتوجب على هذا المترجم أن يحمي نفسه من السقوط أمام المصدرين الأساسيين للخطأ وهما خطأ الإضافة وخطأ الإسقاط،... خطأ حذف بعض الأشياء الموجودة أصلاً في النص، وخطأ إضافته بعض الأشياء غير الموجودة أصلاً"⁽¹⁾.

ويحدد مصاعب المترجم في وجوه يجب اعتبارها أثناء القيام بعملية الترجمة فيقول: "هناك ثلاثة وجوه لمشكلة الترجمة، وهي الوجه اللغوي، والثقافي والأسلوب أي مهمة إيجاد الشكل المناسب والملائم... تبدأ هنا مشكلة ملحة جداً في وجه المتخصص بالدراسات العربية، وهي مشكلة نقص الأدوات"⁽²⁾.

وينكر على من يصفون اللغة العربية بالغموض والخطابية، ويرد عليهم تهمتهم هذه فيقول: "الكثيرون يقولون إن اللغة العربية غامضة وخطابية، وإن كلماتها غير دقيقة ولكن هذا الكلام غير صحيح، وسببه الوحيد هو عدم قدرة القارئ على فهم النص في الأزمنة المعاصرة"⁽³⁾، وإن أقر المستشرقون في معجم أكسفورد في تعريف الترجمة "أنها التعبير عن معنى أو جملة، أو كتاب تعبيراً كاملاً بلغة أخرى"⁽⁴⁾، فإنهم وبفحص تراجمهم التي أنجزوها قد سقطوا فيما حذرهم منه "برناردلويس" أعلاه، وكما توصلت إلى ذلك بعض الدراسات العربية* للترجمات التي قام بها المستشرقون للقرآن الكريم كما أن اعترافات بعض المستشرقين أنفسهم تحدد قيمة هذه الترجمات وقدرتها على القيام بالمهمة. يقول ويليامز "Williams"

(1) برناردلويس: الإسلام والغرب، تر/ قسم التأليف والترجمة بدار الرشيد، دمشق، بيروت، 1994، ط أولى، ص 28.

(2) م. ن: ص 28-29.

(3) م. ن: ص 33.

(4) محمد خليفة: الاستشراق والقرآن العظيم، ص 119.

(*) دراسة زينب عبد العزيز حول ترجمة 'جاك بيرك للقرآن'، إبراهيم عوض: للمستشرقون والقرآن، وترجمة/ جاك بيرك للقرآن بين المادحين والمناجين، محمد خليفة، الاستشراق والقرآن العظيم، محمود العزب 'جاك بيرك وترجمة القرآن'، مجلة إبداع، القاهرة، العدد التاسع، سبتمبر، 1995م، ص 13، انظر: القرآن ولؤلؤه مستشرق، محمد حسين أبو العلا.

عن فشل الترجمات وعدم قدرتها على النجاح في عملها "لا يمكن لأي ترجمة أن يكتب لها النجاح مهما بلغت دقتها في نقل المعنى"⁽¹⁾، و"أدوار مونتة" أحد المترجمين للقرآن يعترف بعجز هذه التراجم عن التعبير ونقل المعنى الأصلي لآياته فيقول: "حتى تراجم القرآن الكريم التي ترجمت إلى لغات أوروبية غنية، عاجزة أشد العجز عن التعبير عن المعنى الأصلي لآيات القرآن الكريم"⁽²⁾، ويتحدث "بالمر" عن ترجمته للقرآن في المقدمة التي كثيرا ما كان المستشرقون يقدمون بها لتراجمهم فيقول: "لقد ترجمت كل جملة، بالقدر من الحرفية، الذي سمح به الاختلاف بين اللغتين [العربية، الإنجليزية] وترجمته كلمة بكلمة كلما كان ذلك ممكنا، لكنه عندما يكون التعبير خشنا، أو مبتذلا في العربية لم أتردد في نقله بلغة إنجليزية مماثلة، حتى لو كان النقل الحرفي يصدم القارئ"⁽³⁾، أنظر معي ما في هذا القول من عدم اكتراث بالمهمة، وما فيه من تجن وتصد لما لا يمكن القيام به من ناحية، وإلى النتائج السيئة التي يؤدي إليها مثل هذا العمل الناقص في أدواته وأهدافه.

ولكن هل من المستطاع ترجمة القرآن إلى لغة أخرى؟ الإجابة عن هذا السؤال ستحدد لنا مدى نجاح عمل المستشرقين في ترجمتهم للقرآن من عدمه، وقد عرفنا أنهم التزموا طريق ترجمة القرآن بغير المثل أي ليست حرفية، وليست ترجمة تفسيرية، وإذا نظرنا للترجمة غير المثلية والتي يجب أن تحافظ على معاني الأصل ومدلولاته ونقلها بكل دقة للغة المترجم إليها مع ما يجب أن يلتزم به المترجم من أمانة ودقة، ومعرفته باللغتين المترجم منها والمترجم إليها، والتخلص من الموروثات التي يحملها في ذهنه، والحياد والموضوعية والبعد عن الأحكام المسبقة.

فإن ذلك كله قد يحكم على هذا العمل بعدم الإمكانية، لما للقرآن من خصوصية في كلماته المصورة للمعاني المقصودة، فنقلها كما هي يؤلف كلاما غريبا غير مقصود ولا صحيح، وإن قصد المعاني التي من ورائها تحولت إلى تفسير.

(1) Williams. J.A Ed. Islam. Washington. Square press, 1963, p2.

(2) Le. Coran, Paris, 1949, p.53.

(3) مقدمة ترجمة للقرآن، عن عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص69.

كما أن العربية التي حوت ألفاظ القرآن ومعانيه ذات مفردات قادرة على التولد، جعلها من اللغات التي تعسر مسايرتها في ذلك.

ما يخشى منه أن تضيق المعاني والصور والظلال والتصورات، أثناء القيام بعملية النقل إلى لغة أخرى، ومهما كانت الترجمة أمينة ودقيقة فإنها تصيب النص بشيء من التغيير وتعجز عن محاكاته والوصول الحق إلى ما يرمي إليه.

كل هذا يجعلنا نجزم بأن ترجمة القرآن ترجمة حرفية بغير المثل هي من المرامي الصعبة بل المستحيلة.

وإذا أضفنا إلى هذه المحاذير نية المترجم المبيتة لتشويه النص وتحريفه والدعوة من خلاله إلى مفاهيم وعقائد يؤمن بها، فإن ذلك يزيد الاستحالة تأكيدا ويحكم على العمل بالفشل والتدني.

وهو ما قام به المستشرقون أثناء رحلتهم الطويلة مع النص القرآني وترجمته لمتخلف لغات بلدانهم ابتداء من "ديركلوني"، لم تتغير الأهداف ولم تتوقف المناهج المحرفة والمضللة لكلام الله.

فمنذ أن أعلن بطرس المبجل عام 1143م "بديركلوني" التوجه إلى محاربة الإسلام بملاح الكلمة والفكر، ونفذ وعده بترجمته للقرآن إلى اللغة اللاتينية عام 1143م والتي طبعت عام 1543م وقام عليها "بيليا ندرو" وإلى اليوم تسير ترجمات القرآن على هدى ذلك البطرس لا تتغير ولا تتبدل.

وإذا أطللنا على ما قدم به "جورج سيل" لترجمته للقرآن إلى اللغة الإنجليزية عام 1734م والتي ذاع صيتها بأوروبا ودامت قرابة قرنين لا تراحمها فيه تقريبا أية ترجمة أخرى. إذا اطلعنا على ما في مقدمة ترجمته التي يقول فيها: "أما أن محمدا كسان في الحقيقة مؤلف القرآن، والمخترع الرئيس له، فأمر لا يقبل الجدل وإن كان من المرجح - مع ذلك - أن المعاونة التي حصل عليها من غيره في خطته هذه، لم

تكن معاونة يسيرة⁽¹⁾، نكاد نطلع على المفاهيم التي كونها هؤلاء عن القرآن، وفق ما أرائته لهم الترجمة الأولى والتي أشرنا إليها آنفا.

وهو أمر يجعل المترجم يعمل بكل إمكاناته على توجيه النص نحو مدلولات ليست تفسيراً حتى يمكن أن يقال أنها ترجمة تفسيرية للنص، بل هي في حقيقتها إبراز لقراءات محرفة للنص الأصلي، لتحقيق تلك المفاهيم التي كونوها والرغبات التي يسعون إليها من وراء قيامهم بعملية الترجمة أصلاً.

فالفهم الأصلي للنص ضرورة مهمة يجب أن يحافظ عليها المترجم المتصدي للترجمة خاصة وأنه من المفترض أن يكون متقناً للغتين: المترجم منها، والمترجم إليها. وهو ما لم يحافظ عليه هؤلاء طوال رحلتهم مع النص القرآني، وفي تراجمهم للغات المختلفة، ولشدة حرصهم على تواصل الهدف والمنهج نجد أن "Kazimirski, A" (*) الذي ترجم القرآن للفرنسية عام 1841م. أي بعد قرنين من ترجمة "جورج سيل" قد اتخذ من مقدمة "جورج سيل" مقدمة لترجمته وقد بقيت هذه المقدمة مصدراً موثقاً، يتوارثه الاستشراق بكل ما فيها من مزاعم وافتراعات دون أن تتعرض للنقد من أحد أو تُعرض على بساط البحث العلمي الذي يدعونه⁽²⁾.

كما أن "أربري" Arthur John Arberry^(**) يكاد يعترف بما يقوم به المستشرقون من توجيه للنص وإبراز لقراءاتهم المحرفة وترجمتها على أنها النص الأصلي أو أنها من القراءات التي يجب أن يكون عليها النص وكأنه لم تحدد قراءاته

(1) محمد عبد الله الشرفاوي، الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، ص 88.

(*) البركازيميرسكي: (1808-1887م) مستشرق بولوني الأصل، تخرج من برلين، رحل إلى الشرق ثم استقر بفرنسا، من آثاره: ترجمة القرآن بالفرنسية تعوزها الأمانة العلمية باريس (1840م)، ومفردات لهجات الجزائر والمغرب، باريس (1846م)، العقيقي: مصدر سابق، ط الثالثة، ص 824.

(2) محمد عبد الله الشرفاوي: مرجع سابق، ص 89.

(**) أربري: (1905-1969م) مستشرق إنجليزي، درس العربية والفارسية، وتوفق فيهما، رحل إلى القاهرة، شغل بها منصب رئيس قسم الدراسات القديمة (اليوناني - اللاتيني) بجامعة القاهرة، من آثاره: ترجمة مختارة لبعض آيات القرآن مع مقنة طويلة بعنوان The Holy koran كما أصدر ترجمة مفسره وله إنتاج غزير، بدوي، مصدر سابق، ص 7.

من قبل المسلمين حيث يقول أن: "أي ترجمة والتي عادة محكومة بطبائع البشر، ككل عمل إنساني، تبدو كنسخة هزيلة، للروعة المشعة، والمجال المتألق والنفاذ، للأصل العربي للقرآن"⁽¹⁾.

ففي هذا الاعتراف دليل آخر على عدم قدرة الترجمة التي يقوم بها هؤلاء المستشرقون للقرآن الكريم عن القيام بنقل إيحائه ومضامينه التي تحملها الألفاظ العربية التي كتب بها، كما يكون العجز أبين حين يقترن بنية التشويه والتحريف وإبراز المفاهيم الخاطئة المغالطة التي يؤمن بها هؤلاء المترجمون.

وليس أدل على ذلك من العمل الذي قام به "لودفيكو ماراكيوس"^{*} "Maraccius" عام 1698م والذي ترجم القرآن إلى اللغة اللاتينية، مدعياً أنه استخدم النص العربي في ذلك.

وقد أضاف "ماراكيوس" إلى ترجمته مقدمة تسترجع الموضوعات التقليدية لمداحي القرون الوسطى، ووضع النقد في صورة ملاحظات مفصلة ضمن النص، كأنه قراءة معاكسة متواصلة قد تبدو بمثابة دفاع ذاتي عن الفهم الضروري للمترجم ووعيه لما يترجم"⁽²⁾.

وإنما ذكرت الاستشهاد به لأن ترجمته جاءت بناءً على توجيهات البابا "أنوسنتي الحادي عشر" وهي تمثل الترجمة اللاتينية الثانية للقرآن، وذلك للرد على المسلمين وللجدل الديني وقد استمر العمل بها أربعين عاماً، كتب خلالها النص

(1) مقنمة أوبري للقرآن طبعة 1962م عن محمد خليفة، الاستشراق والقرآن العظيم، ص 119.

(*) لوفيدجو ماراكيوس (1612-1700م) ولد في مقاطعة توسكاني في نهاية (1612م)، وهو Ludovico Marccio أو Loudovicus Marracius ونسك باللاتينية، ولويجي مارتشي بالإيطالية، ولونفج بالألمانية، ولويس مارتشي بالفرنسية، ونطق ماراكيوس والتي تكتب أحياناً مراكشي وأحياناً مارتشي. والكلمة الدالة لغربية هي لاتينية "ماراكيوس" وإذا وجد القارئ أحد التسميات فهي نفس الشخص "عن المعاييرجي"، ص 79، مصدر منكور هامش لاحق.

(2) ميشال فاني: قراءات تاريخية للاستشراق الإيطالي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، عدد 31، السنة

5، يناير مارس، 1983م، ص 210.

العربي علاوة على الترجمة اللاتينية الحرفية، وفيها رقم "الآيات" وأتبعها برأي المسلمين، وأردف بالنقد والرفض والهجوم الجدلي على القرآن الكريم⁽¹⁾.

والتي تقول عنها المستشرقة "أماري شمل" "إن ماراكشي Marracci" اليسوعي ترجم القرآن عام 1698م، ضمنه اعتراضات اليهود والنصارى على القرآن وإنه إنما كان مستمدا للوسائل التي عندهم⁽²⁾.

فإن المترجم هنا لا يقوم بفعل الترجمة فقط إذ يبدو وهو يمارس النقد ويعكس فهمه الخاص على النصوص الموجودة أمامه، ويطبّعها بما لم تقصده أصلا، وإن أي نص أدبي حاول المترجم أن يطوعه لفهمه الخاص أو لأهداف رسمت له مسبقا سيجعل ذلك النص في لغة الترجمة معبرا عن أفكار مترجمه وأهدافه، فما بالنسبة بالقرآن الكريم الذي لا يسمح فيه بتغيير حرف ولا كلمة ولا حتى حركة من حركات إعرابه الضابطة لطرق أدائه والمحافظة على تعدد قراءاته المباحة.

ومن واقع تجربة شخصية من قضية الترجمة تقف المستشرقة الألمانية "أماري شمل" موقفا واضحا من المترجمين للقرآن فتقول: "وإن أي ترجمة يقوم بها شخص غير مسلم ويقرأه غير مسلم لا يمكن أن تعطي انطبعا عن تأثير هذا الكتاب"⁽³⁾ ويشارك "Turpin" "أماري شمل" في رأيها وينبه المسلمين إلى خطر السماح لمن ليسوا مسلمين ولمن لم يمتلكوا أدوات القيام بهذه المهمة فيقول: "رغم كل الاحترام الذي يؤمن به "المسلمون" لهذا الكتاب فإنهم لا يظنون أنهم يدينسون قدسيته حين يسمحون بترجمته إلى جميع اللغات الأجنبية"⁽⁴⁾.

(1) حسن المعاييرجي: المحرفون للكلم: مجلة للمسلم المعاصر، الدوحة، قطر، السنة 12، العدد 48 (يونيو،

يوليو، أغسطس، 1987م، شوال، ذو القعدة نو الحجة، 1407هـ)، ص 80 بتصرف.

(2) عبد القهار دلود لعاني: الاستشراق والدراسات الإسلامية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، بغداد، السنة 1973، ص 649.

(3) م. ن: ص 649.

(4) نصري أحمد: آراء الاستشراق الفرنسي في القرآن، ص 247.

ويقول "هنري لامانس P.H. Lammens." * "إننا لا نملك ترجمة جيدة للقرآن لا عيب فيها"⁽¹⁾، هذه الاعترافات التي رأينا جزءا منها تدل بما لا مجال فيه للشك أن ترجمة هؤلاء المستشرقين للقرآن هي تعريض النص للتحريف. والتي كان السبب فيها أن المترجم لم ينتج للنص مدفوعا برغبة الفهم والنقل إلى اللغة التي يراد الترجمة لها، بل مدفوع بما قاله "هرمان الدلماتي، وروبرت كيتون" في مقدمة العمل الذي كلفهما به "بطرس المبجل" "لقد كشفت بيدي قانون المدعو محمدا، ويسرت فهمه، وضممته إلى كنوز اللغة الرومانية لمعرفة أسس هذا القانون حتى تتجلى أنوار الرب المسيح، على البشرية، ويعرف الناس حجر الأساس يسوع"⁽²⁾، هذا الهدف الذي كان يدعو إليه رجال الكنيسة جهارا، لم يتوقف بعد وإن تغير الأسلوب والمنهج. وهو ما يسعى كل متصد للترجمة لتنفيذه ولو بالقدر اليسير فهي سلسلة متكاملة في حلقات من الأعمال المتعاقبة، خاصة وأن القائمين بعمل الترجمة هم دائما أفراد وفي أوروبا بكاملها لم تخصص هيئة أو مؤسسة بعينها تتولى القيام بهذا العمل كما هو حاصل بالنسبة للكتاب المقدس. وفي هذا ما ينبئ أن ترك المهمة للأفراد كل على شاكلته ربما يكون أهم من الانضواء تحت مؤسسة أو هيئة قد تكون محكومة بقوانين ولوائح تعرضها إذا ما هي أقدمت على تحريف أو تزوير للمساءلة أو حتى للإجراج من قبل أتباع الإسلام.

ولهذا عمل كل منهم على القيام بدور فيما استشعر أنه يخدم هدفه ويؤدي غرضه حتى أن "كلود آتين سافاري" وهو يتحدث عن ترجمة "أندريه دي ريو" إلى الفرنسية التي كانت عماد ترجمات من بعدها، يقول: "القرآن الكريم الذي شهد

(* الأب لامانس (1862-1937م)، بلجيكي المولد، فرنسي الجنسية، من أوائل خريجي جامعة القديس يوسف ، بيروت، حيث حصل للغة العربية، من آثاره: تاريخ الإسلام والإسلاميات وله ثمانون مقالا بدائرة المعارف الإسلامية (بين 1913م - 34) ويهود مكة، (1918م)، وخصائص محمد بحسب القرآن (20-1930م) والحج إلى مكة (1902م)، وله مصنفات أخرى كثيرة، لعقيقي: مصدر سابق، طابعة، 293 /3 .

(1) H. Lammens, L'Islam. Croyances et institutions, p.54.

(2) حسن المعالرجي: الهيئة العالمية للقرآن الكريم، الدوحة، قطر، 1991م، ص 44، 45 .

الشرق كله بكمال أسلوبه وعظمة تصويره يبدو تحت قلم "دي ريبور" مقطوعة مملة سقيمة واللوم يقع على طريقته في الترجمة... -إذ- لم يلق بالا إلى النص الذي يعالجه فجمع الآيات في مقال متواصل ضاعت فيه كرامة المعنى، وجمال الأسلوب، تحت وطأت تركيباته الجامدة، وجمله الغامضة، حتى ليصعب على الإنسان أن يعرف أن هذه الترجمة السقيمة لذلك الأصل"⁽¹⁾.

ويقول "جورج سيل" الذي مارس في ترجمته تحريفا وإبدالاً في مقدمته لترجمة القرآن "إنني لم أسمح لنفسني عند التحدث عن محمد أو قرآنه أن أستعمل السباب المشين والتعابير اللاأخلاقية، والتي ظننا الكثيرون ممن كتبوا ضده أنها أقوى أسلوب للمجادلة، ولكن العكس هو الصحيح، فقد وجدت أنه من الملائم معالجة الموضوع بالحكمة والأدب، بل والموافقة على الأساسيات التي أعتقد أنها تستحق الموافقة"⁽²⁾.

ولم يقتصر الأمر على مترجمي القرآن الأول، بل تؤكد التراجم الموجودة بيننا التي صدرت حديثاً على النهج نفسه، وإن تغير المعلن والصدامي عندها إلى أسلوب فيه من المواربة والدس أكثر مما كان سابقاً، وخير مثال لنا ترجمة "جاك بيرك" الصادرة عام 1995م التي ثار حولها جدل كبير في الأوساط العربية الإسلامية بين مؤيد مادح وبين مزدر قاذح وبملحقها الذي أنصب على التشكيك في نزول القرآن وتجميعه حيث يقول: "إن المصحف لا يتبع الترتيب الزمني للتنزيل، والأكثر من ذلك كثيراً ما نجد بداخل نفس السورة آيات نزلت في أوقات متباعدة، ولا يرى علم الإسلام أي قلق في ذلك"⁽³⁾.

وبتفحص كلامه نرى أنه لا يختلف عن غيره في اتباع أسلوب التشكيك في النص. وكيف يكون المترجم ناقلاً للنص القرآني مؤتمناً على سلامة نقله كما هو

(1) حسن المعايير: المحرفون للكلم، ص 75-76.

(2) م. ن: ص 87 عن مقدمة جورج سيل (1844م).

(3) مقدمة 'جاك بيرك' لترجمة القرآن 1995م، ص 714-715، تر/ زينب عبد العزيز، بكتابتها ترجمت القرآن إلى أين أو جهات لجاك بيرك، دار الصابوني، دت، ط أولى، ص 14.

وهو يؤمن بأن فيه اضطرابا وقلقا ويرى أن العلوم الإسلامية لم تراخ ذلك ولم تقم بهذه المهمة؟.

فالجانب التحقيقي للنص هو ما يظهر من كلام المترجم وليست الترجمة النزيهة، التي تتخذ من النص ومفهومه مادة لعملها، لتقدمه وفق الصورة التي نزل بها، وتعطيه المفاهيم التي قصدتها الكلمات القرآنية أثناء نزولها.

تقول زينب عبد العزيز عن هذه الترجمة التي تولت دراستها والرد عليها وبعد تأكدها من أنه كان على معرفة باللغة الفرنسية قديمها وحديثها، وكذلك معرفته بالعربية وقواعدها وعلوم بيانها. أن "جاك بيرك" قد سمح لنفسه بخلط أو تغيير صيغ المستكلم كأنه يضع كلام الله على لسان آخر أو آخرين، وسمح لنفسه أيضا بتغيير صيغ الأفعال من مضارع إلى مستقبل أو ماض كما أنه يدخل الكثير من العبارات للربط بين الآيات غير واردة في النص القرآني ولا ضرورة لها إلا أنها تضيف على النص أسنة وقتية لا تتفق وتنزيل القرآن" (1).

والربط بين عمل "جاك بيرك" هذا وبين الشروط العامة للترجمة فإنها تقول: "وهو ما لا يسمح به في الترجمة بعامة، لما يجره على المعاني من تغيير كبير" (2). كما أنها تستنتج من عمل "جاك بيرك" قولها "لقد اختار "جاك بيرك" التواطؤ مع هجمة الغرب الشرسة الظالمة، وجاهد بكل معلوماته وقدراته للتشكيك في القرآن وتنزيله وتدوينه والتشكيك في عقيدة التوحيد في الإسلام" (3).

كما يلاحظ إبراهيم عوض ذات الملاحظات تقريبا على ترجمة "جاك بيرك" للقرآن فيقول: "قد يسقط بعض الألفاظ، أو يستبدل بها ألفاظا أخرى لا تؤدي المعنى المراد، أو يتصرف في الترجمة تصرفا مخلا، أو يأتي بترجمة غير دقيقة" (4).

(1) زينب عبد العزيز: ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهات لجاك بيرك، ص 67، 68.

(2) م. ن: ص 67.

(3) م. ن: ص 69، 70.

(4) إبراهيم عوض: ترجمة جاك بيرك للقرآن بين المادحين والقادحين، مكتبة زهراء لشرق، القاهرة، (1421هـ / 2000م)، ص 19.

ولا شك أن ما قام به هؤلاء قد ساهم في تشكيل الصورة القائمة عن الإسلام وعن القرآن الكريم، فما دام الكتاب قد ظهر بهذه الصورة، وما دام الأمر لا يزيد عن آيات منقطعة عن بعضها، وغامضة في أسلوبها، ومسموح بقراءتها على أي وجه كان، وليست محكمة، ولا موحدة، فإن الحديث عن هذا الدين هو دين عربي خاص، وغير صالح للتطبيق في هذا الزمان، كما أنه غير قادر على مسايرة التطور، وليس فيه جديد يمكن أن يساهم في حضارة الشعوب المتبدلة، أصبح على كل لسان غربي له قدرة عن التحدث حول الإسلام وأهله.

يقول عبد الله عباس الندوي: "إن المعرفة التي يمتلكها أغلب الأوروبيين تجاه الإسلام مبنية كلياً على التقارير المشبوهة التي أعدها المتعصبون من النصارى عن الإسلام، وقد أدت هذه التقارير إلى انتشار عدد كبير من الافتراءات الفادحة" (1).

من خلال تتبع جهود المستشرقين في الترجمة، ومقاصدهم من ورائها، تبين أنهم لم يفيدوا من قدرتهم اللغوية فيما يتعلق بالعربية، ويكادون أن يجتمعوا على قصد التحريف في النص القرآني، اعتقاداً بأنه بشري المصدر يحتاج إلى تعديل في حروفه وعباراته، جرياً على منهجهم في إدعاء حرية القراءة، فيتعاملون معه وكأنه ديوان شاعر شرقي، يترجمه مبدع غربي إلى لغته.

ولكن الإشكالية التي تحتاج حلاً موضوعياً هي أن المترجمين المستشرقين لم يفرغوا إلى قراءة النص القرآني بلغته المنزلة، مما أفقدهم الشعور بقيمته الأسلوبية في هذه اللغة، واعتمدوا على لغة وسيطة، ضيعت منطوق ومفهوم الدلالات العربية، وكانت عقولهم مغذاة بإيحاءات تحريفية سواء في الألفاظ أو في توجيه المعاني، ومن الشروط الضرورية للترجمة تجريد النص الأصلي من المؤثرات الخارجية حتى ولو كانت من تصورات الذي يقوم بالترجمة ناهيك عن تصورات الآخرين.

فلنتصور أن غربياً أراد أن يضطلع بترجمة أي نص ذي قيمة فكرية وأدبية في اللغة العربية، ماذا يفعل؟

(1) ترجمت معاني القرآن وتطور فهمه عند الغرب، در الفتح، جدة مكتبة الإرشاد، 1972، ص 31، وما بعدها .

إنه سيعكف على قراءة النص بلغته التي صنع منها، ثم يقوم بعد ذلك بتحويله إلى اللغة المقابلة، بعد غوصه مرتين في بحر لغة النص، وفي بحر لغة الترجمة. بغير هذا الشرط لن تكون الترجمة أمينة، وقد التزم كثير من المستشرقين بهذا في ترجمة الأشعار العربية إلى لغاتهم، فكيف لا يلتزم به أكثرهم في ترجمة أعظم نص ذي أثر فكري وحضاري في العقلية الإسلامية بعامة والعقلية العربية بخاصة؟!.

ومن خلال النظر في نماذج من ترجمات أعلام المستشرقين للنص القرآني يلاحظ أنهم كانوا يعمدون إلى ممارسة التحريف في النص قصداً، وأخضعوا النص القرآني لنظرية حرية القراءة، وهم يترجمون، فتجاوزوا الأمانة العلمية التي تقتضي من المترجم أن يحافظ على مقاصد النص المترجم، وروح خطابه وإن لم يحافظ على حرفيته لأسباب ترجع إلى التفاوت بين اللغات والثقافات.

فهم يدركون أن القرآن خطاب عالمي يتوجه إلى العرب وغيرهم بغض النظر عن كونه سماوي المصدر. ويلزم في التعامل مع نص في هذه الأهمية المحافظة على مضمونه، فلا تضاف إليه كلمات أو عبارات تغير معانيه إلى الضد في بعض المواطن وإلى تباين دلالاته الأصلية في مواطن أخرى.

وهذا ما سيظهر في أنواع التحريف بالزيادة والحذف والإبدال من نماذج انتشرت خلال القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، ممثلة للمدارس الإنجليزية، والفرنسية والروسية، كما كان لترجمة "جاك بيرك" المعاصرة حضور في هذه الشواهد كثرة لنيوعها وإثارة الجدل حولها بين المعجبين بها والقادحين فيها. ويمكن تقسيم تحريفات المستشرقين للنص القرآني في ترجماتهم إلى الأضرب الآتية:

التحريف بالزيادة:

ونلك بأن يضيف المترجم زيادة مقصودة من أجل التأثير في معنى النص بالتغيير، الذي قد يكون في صورة حرف واحد، ولكنه يؤثر في المعنى، فينحرف به عن مساره المقصود من الدلالة القرآنية، وذلك هدف المستشرق الذي يحقق غرضين متضافرين: التعريض بحاجة القرآن إلى التعديل، وتوجيه خطابه إلى وجهة مخالفة

للسجدة الأصلية من الدلالة في النص العربي، كما فعل "جاك بيرك" بإضافة حرف
"من" في قوله تعالى: مفتح سورة الحجر بعد الحروف النورانية "المقطعة" ﴿تِلْكَ آيَاتُ
الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ "الحجر: 1" فكتبها "تلك آيات من الكتاب وقرآن مبين" (1).

فهو ينظر إلى الآيات وكأنها بعض من الكتاب لا أن الكتاب مطابق مضمونه
لتلك الآيات بان بعضه منها وبعضه ليس منها وأدت هذه الزيادة إلى تحريف في
تركيب الآية كلها.

مما يدل في فهمه أن القرآن غير الكتاب، مع أنهما وصفان لموصوف واحد،
وهو الذكر المنزل على محمد ﷺ - في هيئة المكتوب، وفي صورة المقروء. فقد
ورد قوله تعالى بعد الحروف النورانية "المقطعة في سورة النمل: 1" ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ
وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ فليس هناك ما يفرق القرآن عن الكتاب إلا وهم المستشرقين.

وتحدد الآيتان 1، 2 من سورة يوسف من قوله تعالى: ﴿الرَّتِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ
﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ المقصود بالكتاب تحديدا قاطعا، لا يترك مجالا
لفهم الاستشراقي الضيق الموجه في كثير من الاحيان.

وما أكثر ما يضيف المترجمون منهم كلمات في النص لأجل تحريفه بما يثير
الشك فيه ففي قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ﴾
"البقرة: 108" أضاف "سفاري" (2) كلمة "اليهود" بعد كلمة سنل فأدى ذلك إلى تحريفه
صيغة الفعل سنل من المجهول إلى المعلوم بنكر فاعله الذي أضافه ومع أنه لا يغير
الوجهة الدلالية للآية لكنه أدى إلى تحريف في التركيب الإعرابي للنظم الذي صيغت
فيه الآية أصلا.

(1) ترجمة جاك بيرك، ص 271، نقلاً عن إبراهيم عوض، ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم بين المأخوذ
والفانحين، مرجع سابق، ص 56.

(2) M. Savary, Le Koran, Paris, 1883, p.10.

وقد تكون الزيادة المقترحة طعنا في أسلوب النص القرآني، أو اتهام لقراء المسلمين بإسقاط بعض الكلمات كانت موجودة في الآية، كما أدعى "إدوار مونته" بسقوط كلمة "النار" أو "جهنم" قبل جملة خالد بن خالد في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَن عَنِتُّهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ . خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ "آل عمران: 87-88"، ويتساءل من الممكن أن آية عن النار كانت موجودة هنا ثم سقطت (1).

كما أن "بلاشير" يورد كلمة "قبلا" متكئا على قراءة شاذة (2) في مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب مضافة بعد كلمة الإيمان من قوله تعالى: ﴿مَا كُنْتَ تَدْمُرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ "الشورى: 52" (3) ، وتقد أمعن "جاك بيرك" في الزيادة على القرآن بما يغير مفهوم بعض الآيات كما في إضافته كلمة "هو" معرضا بضعف التركيب دونها في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ "المائدة: 48" فقرأها "قاستبقوا الخيرات إلى الله هو مرجعكم" (4)، ويزيد صيغة "ياله" الدالة على التعجب في قوله تعالى: ﴿وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابِ بَنِي سَاءَ مَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ "الأعراف: 165" فيقرأها على النحو التالي: "وأخذنا الذين ظلموا ياله من عذاب بنيس بما كانوا يفسقون" ويلاحظ أن تسلطه بهذه الزيادة ينم عن جهل بتركيب الكلام العربي، إذ فصل بين الفعل ظلموا ومتعلقة الجار والمجرور "بعذاب" فالكلام على هذا النحو أصبح جملتين منفصلتين الأولى "وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا" والأخرى "ياله من عذاب بنيس"، مع تحريف بإبدال الحرف "من" بالحرف "باء" من كلمة "بعذاب" (5)، ويحس "جاك"

(1) Edourd Montet, *Le coran, Sélection. Seulement Paris complété*, 1929, p.139.

(2) ابن خالويه : مصدر سابق ، ص 135 .

(3) Regis Blanchère, *Le Coran. Librairie orientale et Américaine*, 1957, p.577.

(4) ترجمة جاك بيرك للقرآن: ص 129 ، نقلًا عن إبراهيم عوض : ترجمة جاك بيرك للقرآن بين الملاحين والقلادين ، ص 55 .

(5) م.ن.ص 183 نقلًا عن إبراهيم عوض ، مرجع سابق ، ص 55 .

بالغموض في الإضمار فيحوله إلى إظهار في الفعل "فنسي" الذي أضمر فاعله لدلالة السياق عليه حيث نكر المضمر مظهراً قبله وهو لفظ موسى فحرفه ليصبح السامري وليس موسى، فتغير المعنى بأن صار ما فعله السامري من عبادة العجل نتيجة النسيان. في قوله تعالى: ﴿هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ . أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ طه: 88-89" يقرؤها "فقالوا هذا إلهكم وإله موسى فنسي السامري" (1).

وقد يضيف كلمة ويحذف أخرى، ولكن بصورة تضعف نظم الكلام من حيث يتصور أنه يقويه، مما يثير الشك في حسن نيته إزاء الأمانة في قراءة النص، لا سيما وأنه من المتقنين للغة العربية بدليل عضويته للمجمع اللغوي بمصر، كما يتقن اللغة الفرنسية قديمها وحديثها فيقرأ قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً﴾ "محمد: 18" فإنه يقول "فهل ينظرون الساعة فحسب" وهذا تركيب غريب غير مستاغ في الكلام العربي (2)، وقد يقتحم "بيرك" على النص بزيادة ينجم عنها تغيير في الإعراب يفسد نظم النص بذلك، فقد مارس الزيادة بحشو كلمة "عندئذ" بعد كلمة فيحفكم وتغيير إعراب تبخلوا إلى الرفع بدلا من الجزم بإدخاله ذلك "الظرف الزماني" الذي انتحل في قوله تعالى: ﴿إِنْ سَأَلْتُمْهُمَا فَيُخْفِكُمُ بُخْلًا وَيُخْرِجُ أَضْغَانَكُمْ﴾ "محمد: 37" فقرأها: "إن يسألكموها يخفكم عندئذ تبخلون ويخرج أضغانكم" (3)، وقد يعطي للآية قراءة جديدة تؤدي إلى فهم لم يكن مقصودا في الأصل، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ مُوَاعِدُكُمُ الْعَلِيمُ﴾ "الذاريات: 30" فقد أرجع الضمير في "إنه" إلى إسحاق وليس إلى الله، وزاد فيها حتى يحاول أن

(1) ترجمة جاك بيرك : ص 335 ، نقلًا عن إبراهيم عوض ، مرجع سابق ، ص 57 .

(2) م.ن : ص 551 ، نقلًا عن م.ن : ص 58 .

(3) م.ن : ص 553 ، نقلًا عن م.ن : ص 58 .

يجعل المعنى يستقيم له، فقرأها "كذلك قال ربك إن هذا الصبي سوف يكون الحكيم العليم" (1).

فجعل بهذا ضمير الشأن عائداً إلى ما لا يستقيم به السياق. لأن المذكور في القراءة المعتمدة "ربك" وهو أقرب مذكور لهذا الضمير، وليس الصبي الذي إنتحله بقراءة من عنده، ومعلوم أن القراءة رواية منقولة وليست فهما خاصا يقذف به من يحكم عقله في النص، حتى وإن كانت تلك القراءة غير متواترة فإن المفهوم الإسلامي المجمع عليه في ماهية القراءة بأنها ما نقل وليس ما استتبط بالرأي.

وربما كان "بلاشير" اذكى من "جاك بيرك" عندما استغل بعض الموضوعات مما نقله زنادقة الرواة في قصة الغرائيق العلا وأنه ورد فيها قرآن فاعتمدها على أنها من المنقولات فأضافها اقتداءً بأولئك الوضاعين إلى قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۖ وَمِنَ الثَّالِثَةِ الْأُخْرَىٰ﴾ "النجم: 19-20". هكذا "إنهن الغرائيق العلا، وإن شفاعتهن لترجي" (2)، وهي زيادة مناقضة لسياق الآيات حيث قال تعالى بعد وصف نسبة تكلم الآلهة إلى الله بأنها قسمة ضيزى: ﴿وَكُم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مَن بَعَدَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ﴾ "النجم: 26"، فكيف يقبل شفاعة الآلهة، ولا يقبل شفاعة الملائكة إلا بتعليق على إذنه ورضاه، مع أن شفاعة تلك الآلهة مصادم لمضمون عقدي سائد في جميع سور القرآن، بل في أكثر آياته، وهو التوحيد الخالص لله تعالى.

فالرواية التي تقول: إن الرسول ﷺ - قد نطق بهذه الكلمات قد نسبها ابن اسحق إلى الزنادقة، قال: محمد حسين هيكل معلقاً على هذا الاقتراء الذي روج له من قبل "وليم موير" "فمن عجب أن يأخذ به بعض كتاب السيرة وبعض

(1) ترجمة جاك بيرك: ص 569، نقلاً عن إبراهيم عوض: ص 58..

(2) Blachère, Le Coran, p.561.

المفسرين المسلمين، ولذلك لم يتردد ابن إسحاق حين سئل عنه في أن قال: "إنه من وضع الزنادقة"⁽¹⁾.

فهو قد نجح في إثارة شبهة مدفونة مما ينجم عنه جدل يحفز الطاعنين في القرآن من المستشرقين وغيرهم، ويحمسهم إلى الإدعاء بأن هناك آيات محذوفة وفق الروايات المتواترة والشاذة ويأتي "بلاشير" في موضع آخر، فيستغل فهمه للنحو العربي فيثير جدلا بأن من القرآن ما حذف ويوجد من التركيب في النحو ما يدل عليه مع أن الآية المستشهد بنقصها مستغنية عن نكر ما أتى به "بلاشير" فقد قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَبَ بِهَمًّا﴾ "يونس: 22" فالفلك اسم جنس يراد به كل ما يجري في البحر من السفن، وهذا لم يقنع "بلاشير" فرأى عبارة "هذه السفن" "Ces Lcateurs" قبل قوله: "وجرين بهم" وبعد "الفلك" مبررا زيادته بقوله: "لتجد نون النسوة ما تعود إليه"⁽²⁾.

ولكن هذه الزيادة تجعل العبارة ثقيلة وقعا، ومسهبية معنى، فالفلك تغني عن السفن وكلمة هذه تضعف إيقاع الآية.

وقد يتدخل بعضهم بزيادات في كلمات يدعي من خلالها إصلاح الأسلوب القرآني، ليبرز شخصيته على حساب بلاغة القرآن الذي لم يحسن فهم أسلوب اللغة التي نزل بها كما فعل "بلاشير" في ترجمة قوله تعالى: ﴿وَمَرْسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ "آل عمران: 49" فإنه يرى إضافة عبارة "J'ai été envoyé"⁽³⁾.

ليتسق الكلام في نظره فيصبح النظم متصلا في علاقته النحوية، التي ظن أنها مفككة بغير إضافته هذه التي تعني "وقد بعثت رسولا إلى بني إسرائيل أنني جئتكم" كما غير ترقيم الآية فحملها رقم 43.

(1) حياة محمد: مطبعة مصر، القاهرة، 1354هـ، ط أولى، ص 125.

(2) Blachère, le Coran, p. 234.

(3) Ibid, p. 82.

ولأنه يقصر عن إدراك الإيجاز في الأسلوب القرآني الذي اقتضى حذف المتعلق لدلالة السياق عليه، فإنه يضيف قراءة مخترعة يثبت بها ما هو مقدر فيجعله ظاهراً كما أضاف شبه الجملة "عن ضلالهم" (1) إلى ختام قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيْنَا وَكُنَّا مِنْ أَخِرَةِ لَعَلَّهِمْ يَرْجِعُونَ﴾ "آل عمران: 72" فيصل يرجعون بهذا الجار والمجرور وكأنه يتم نظم الآية الذي رآه متقوصاً.

ويسئ بعضهم فهم الدلالات المعجمية للكلمات العربية مما يوقعه في معنى يعرضه للسخرية، كما حدث "لإدوار مونته" فقد قرأ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أُسِرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ "التحریم: 3" بإضافة غريبة فقرأ الآية هكذا: "وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه أمراً وقع حديثاً" (2).

فيحمل دلالة "حديثاً" على مدلول الحداثة وليس على مدلول الخبر، الذي تقصد إليه الآية فالنبي ﷺ - أعلم بعض أزواجه بخبر خفي لا أنه أنبأهم بأمر وقع في التو أو قريب العهد.

ولعل أخطاء بعض المستشرقين في قراءة النص القرآني لم تكن بقصد التحريف، وإنما جاءت بترك الدقة في الفهم عند الترجمة، فكلما كان الفهم ضعيفاً كانت الترجمة كذلك فهذا "كراتشكوفسكي" الروسي يقرأ الآية الخامسة من الفاتحة بإضافة كلمة "نحن" بعد كلمة "إياك" الأولى، كما قرأ نستعين بكلمتين منفصلتين نسأل العون فقال: "إياك نحن نعبد وإياك نسأل العون" (3).

وبمثل ذلك يغير قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ "مريم: 34"، بزيادة اسم الإشارة "هذا" (4).

(1) Blachère, le Coran, p. 577.

(2) Edourd Montet, Le coran, p.763.

(3) نجده رمضان: مرجع سابق، ص 234.

(4) م. ن: ص، 241.

بعد اسم الإشارة "ذلك" مما ينجم عنه ضعف في الأسلوب تنزه عنه القرآن،
فيقرأوها "ذلك هذا عيسى ابن مريم" وهذا لا يقبل به صبي من الأعراب. فما بالك
بأديب تصدي لترجمة كتاب مثل القرآن!؟

التحريف بالحذف:

وقد يلجأ المستشرقون إلى نوع آخر من التحريف وهو حذف حرف أو كلمة
أو عبارة من آية، قصد تغيير معناها، فمنهم من يحذف حرفاً من الحروف النورانية
"المقطعة" وهذا ليس بهين بل إنه عظيم بالطعن في الإعجاز القرآني، لما لهذه
الحروف المعجمة من أهمية في الدلالة على التحدي الصادر من القرآن للذين
ينظمون كلامهم من هذه الحروف، أو يأتوا من مادتها الطيبة في ألسنتهم بكلام
يمائل ولو سورة من القرآن. مع ما تدل عليه من معان أخرى لا زالت مخفية عن
العقول ولعلها أن تتكشف بنوع من الإعجاز العددي أو البياني، ولكن لفيما من
المستشرقين يراها زيادة في النص، ومنهم من يسمها بأنها أسماء لصحف الصحابة.
ذهب "نولدكة" ت 1930م في كتابه تاريخ القرآن في الحروف المقطعة "أنها ليست
من القرآن في شيء، وإنما هي رموز لمجموعات الصحف التي كانت عند المسلمين
الأوليين قبل كتابة المصحف العثماني... فيرى أن حرف الميم كان رمزا لصحف
المغيرة، والهاء كانت رمزا لصحف أبي هريرة، والصاد رمزا لصحف سعد بن أبي
وقاص والنون رمزا لصحف عثمان"⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذه النظرية فقد قام "رودويل Redwille. J.M" بإسقاط حرف
"نون" من مستهل سورة القلم مع بعض الإضافات المعنوية فقرأها هكذا: "أقسم بالقلم
وبما يكتبون أنت لست بمجنون"⁽²⁾.

(1) فهد الرومي: وجه التحدي والإعجاز للأحرف المقطعة، السعودية، مكتبة للتوبة، (1417هـ/1997م)، ط
أولى، ص 14، انظر. دائرة المعارف الإسلامية، مادة قرآن، ج 26، ص 8201.

(*) رودويل: مستشرق إنجليزي، من آثاره ترجمة القرآن، العميق: مصدر سابق، ط الثالثة، 482/2.

(2) نجده رمضان، مرجع سابق، ص 179.

ولا يجوز في المفهوم الإسلامي حذف حرف من القرآن أو زيادة حرف ظنا بان النص يستدعي ذلك لأن الرواية المصدر المعتمد في التوثيق وليس النظر العقلي مع استحالة احتياج النص إلى تدخل العقل.

ويأتي "سافاري" ويحذف حرف العطف "أو" (1)، الدال على التخيير مما يسبب خلافا في نظم الآية وذلك في قوله تعالى: ... ﴿وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا﴾ "آل عمران: 167".

وقصد إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَخِذْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ نَضِيًّا مَفْرُوضًا﴾ "النساء: 118" فأهمل كلمة "مفروضاً" (2)، وفي تركها إذهاب لدقة القرآن في الدلالة، لا سيما وأن سورة النساء جاءت لبيان الحقوق والفروض المقدرة في كتاب الله فناسب أن يقيد النصيب بوصف مفروض، في معرض الحديث عن تسلط الشيطان على العباد في سلوكهم وكسبهم.

ويحذف عبارة استفهامية تجعل الجملة مقلوبة الدلالة وكأنها حث على السؤال المنهي عنه في أصل التركيب في قوله تعالى: ﴿أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ﴾ "البقرة: 108" فحذف "أم تريدون" (3) ليتحول التعبير من النفي في المعنى البلاغي للاستفهام. لتكون الجملة خبرية تدل على مساعلة المؤمنين للرسول ﷺ - كمساعلة اليهود لموسى، وتدخل في الشق الأخير من العبارة بالزيادة فأضاف كلمة "اليهود" (4) كما مر (*).

وقد يسقط عبارة من النص ادعاءً منه بأنها زائدة ولكنها تضعف الأسلوب وتخل بالمعنى كما فعل في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا

(1) Savary, Le coran, p. 155.

(2) Ibid, p. 169.

(3) Ibid, p. 10.

(4) Ibid, p. 10.

* أنظر ص 254 من هذا البحث .

فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أُنْفُسَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَسَاءَ مَا يَنْشُرُونَ ﴿31﴾ "الأنعام: 31" فإنه أسقط "حتى إذا" (1) الدالة على المفاجأة وهذا المعنى الذي ظنه زائدا يتلاءم مع طبيعة مجيء الساعة بغتة، كما أسقط عبارة "على ظهورهم" من الآية وإسقاطها يضعف تصوير تشخيصها محمولة على الظهور.

ويمارس "جك بيريك" التحريف بالإسقاط والتحويل لقوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ "المجادلة: 11" "فيقرأونها قراءة تقصر الدرجات على العلم مسندة إلى المؤمنين مع حذف "الذين أوتوا العلم" هكذا "يرفع الله الذين آمنوا منكم درجات من العلم" (2) فليست الدرجات مقصورة على العلم، وليس الرفع مقصورا على موصوف الإيمان، بل وعلى المؤمنين الذين أوتوا العلم أيضا.

ويحاول "إدوار مونتته" أن يستدل على التناقض في القرآن بالحذف منه فيقوم بحذف حرف "من" في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهُودُ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ "الأعراف: 159" فتصبح الآية في قراءته "وقوم موسى أمة يهودون بالحق وبه يعدلون" (3).

فيتوصل إلى غرضين أولهما: -تركيز بني إسرائيل جميعا بهداية الحق والعدل، وآخرهما: أن الآية تعارض ما يشنه القرآن على بني إسرائيل من هجوم. وفي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. وَأَخْرَجْنَا مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ "الجمعة: 2-3" يقوم "مونتته" بحذف قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجْنَا مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ معللا ذلك بأنها عبارة غامضة معترضة (4).

(1) Savary, Le Coran , p.193.

(2) ترجمة "جك بيريك"، ص 650 ، نقلًا عن إبراهيم عوض : مرجع سابق ، ص 58 .

(3) Edourd. Montet, Le Coran, p. 255.

(4) Ibid, p. 753 ملحق

وهو يقصد بذلك إلى قطع الصلة الروحية بين الصحابة ومن بعدهم من المؤمنين في العصور اللاحقة. وتتجلى نية الطعن في القرآن بإدعاء تناقضه والزيادة في نصه من تحريفات هذا المستشرق.

ويتسلل "بلاشير" بتحدقه في اللغة العربية إلى قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾ "التوبة: 2" فقال: إن "الواو" في بداية هذه الجملة زائدة، لأن الجملتين متجاوزتين ولا عطف بينهما⁽¹⁾.

ولكن بقراءة الآية السابقة لها يتضح الوظيفة البيانية لحرف "الواو" فقد قال تعالى: ﴿... فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ﴾ "التوبة: 1"، ثم قال: على سبيل الاستئناف ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ فلو كانت الأيتان متحدتين في المعنى لجاءت كلمة أذان منصوبة ولكنها جاءت مرفوعة على الاستئناف أو الابتداء وفي الحالتين يلزم وجود "الواو" وتبقى القراءة رواية بغض النظر عن التوجيه اللغوي.

ويعاود حذف "الواو" مع إمكانية حذفها لغة في كلمة "ويصدون"⁽²⁾، من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ "الحج: 25" ومعلوم أن الرواية مقدمة على الوجه اللغوي.

واتساقا مع اعتقاده بان القرآن محمدي المصدر، وأنه صدر تعظيما لشخص النبي -ﷺ- فإنه يحذف حرف "السين" من عبارة فاستغفر لنا من قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا﴾ "الفتح: 11" فيقرأ أوها "فأغفر لنا" وقد ترجمها هكذا "Pardonne nous" فحول الآية من الدلالة على طلب الأعراب استغفار الرسول -ﷺ- لهم من الله إلى طلب المغفرة من الرسول -ﷺ- نفسه، مما يثير إشكالية عقديّة تتصادم مع المسلم به في إيمان المسلمين. بأن الرسول

(1) Blachère, Le Coran, p.212.

(2) Ibid, p. 360.

- ﷺ -، يستغفر ولا يغفر، وقد صرح القرآن بذلك في مواضع كثيرة منها قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ "الأعراف: 188" بل إن طلب الرسول ﷺ - للاستغفار قد يكون في غير وجهته مما يستدعي توجيه الله له بالأمر يستغفر للمشركين، فقال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ﴾ "التوبة: 113".

وعمد "جاءك بورك" إلى حذف "الألف والتاء" من مستهل سورة الصافات، والذاريات، والمرسلات، والعاديات⁽¹⁾، فقرأها "والصف صفا"، "والذرو ذروا"، "والعدو عدوا"، ولا شك أن أفراد هذه الكلمات يغير من دلالتها فالصف غير الصافات، والذرو غير الذاريات والعدو غير العاديات، إذ هي بالجمع صفات لأشياء من الملائكة والخيال أو الرياح وبالإفراد صفات لحركات لمسميات أخرى.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ "غافر: 23" يحذف الواو المتوسطة بين كلمتي آياتنا وسلطان فيجمع بين موسى والآيات والسلطان في معنى واحد وهذا إخلال بالنظم القرآني الذي يدل على نبي مؤيد بالمعجزات والبرهان.

كما يسقط عبارة "الذين آمنوا"⁽²⁾، من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ "غافر: 58" مما يؤدي إلى خلل في التركيب حيث يؤدي حذفها إلى عطف فعل عملوا على الفاعل الأعمى. ولا يُظن "بجاءك" الضعف في العربية إلى هذا المستوى ولكنه أراد إدخال الضعف في نظم القرآن.

وتكرر حذف "الواو" من كلمة "وأقرضوا"⁽³⁾، من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ "الحديد: 18".

(1) إبراهيم عوض: ترجمة جاءك بورك للقرآن بين المادحين والقادحين، ص 53.

(2) ترجمة جاءك بورك، ص 509، نقلًا عن إبراهيم عوض، مرجع سابق، ص 57.

(3) م. ن. ص 595، نقلًا عن: م. ن. ص 53.

فِيَتَحَوَّلُ الأسلوب من العطف إلى الإخبار، وإن صح ذلك في غير القرآن فإن قراءة القرآن نقل قبل أن تكون تخريجا في اللغة.

ويريد أن يرسخ "جاك بيريك" مصدريه القرآن البشرية من طرف خفي، عندما يسقط كلمة "قل" (1)، من قوله تعالى: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الَّذِينَ قُلُوبُهُمْ مُّصَدِّقَةٌ لِّمَا عَلَىٰ آلِهِمْ مُّطَهَّرَةٌ لَقَدْ سَأَلْنَاكَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قُلُوبُهُمْ مُّصَدِّقَةٌ لِّمَا عَلَىٰ آلِهِمْ مُّطَهَّرَةٌ﴾ "الكهف: 83". ولا شك أن من خصائص القرآن التي يمتاز بها عن العهد القديم والجديد، هو أن الخطاب فيه يحوي قرائن لفظية ومعنوية تدل على أن محمدا - ﷺ -، مبلغ للقرآن لفظا ومعنى لا يتصرف في عبارته، ومن هذه القرائن القوية كلمة "قل" التي يريد "جاك" أن يحذفها من النص القرآني، ويحقق بذلك غرضا دفينا في نفسه.

ومع أنه زاد كلمة "ياله" وغير "البا" "من" في قوله تعالى: ﴿وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ "الأعراف: 165" فقد حذف منها ختامها في قوله تعالى: ﴿بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (2) فهو يضيف ويحذف من موضع واحد أحيانا، مما يدل على أنه يقصد إلى ذلك قصدا من أجل تحريف النص.

ويكرر ذلك الجمع بين الزيادة والحذف في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ﴾ "محمد: 18" فيقرأوها "فهل ينظرون الساعة فحسب" فيحذف أداة الاستثناء "إلا" (3)، ويضيف كلمة "فحسب" دليلا على الرغبة في التحريف.

ومارس الجمع بين الزيادة والحذف كذلك في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا وَيُخْرِجْ أَضْغَانَكُمْ﴾ "محمد: 37" فحذف "الفاء" (4)، من الكلمة "فيحفكم" وزاد فيها "عندئذ" وحرّف تبخلوا إلى تبخلون.

(1) ترجمة جاك بيريك للقرآن، ص 316 نقلاً عن إبراهيم عوض: مرجع سابق، ص 47.

(2) م.ن: ص 183، نقلاً عن م.ن: ص 55.

(3) م.ن: ص 551، نقلاً عن م.ن: ص 58.

(4) م.ن: ص 553، نقلاً عن م.ن: ص 58.

ومن قوله تعالى: ﴿وَأَبَايَ فَاعْبُدُونِ﴾ "العنكبوت: 56" بحذف "فأباي"⁽¹⁾، ويقصر الآية على فعل الأمر فاعبدون المسند إلى الضمير اكتفاءً، وفي ذلك إذهاب لمعنى القصر المقصود في العبادة وهو من دلالة التوحيد، فلا يفعل "جاك بيرك" هذا عبثاً بل إنه عن إصرار مسبق في هذا الحذف لتشويه أعظم شعيرة عقديّة للمسلمين وهي شعيرة التوحيد الخالص.

وتكمن خطورة تحريفات "جاك بيرك" بالزيادة والحذف في كونه يفعل ذلك بمهارة، وسوء قصد لا عن جهالة وقصور فهم، كما يلاحظ في اجتماع التحريف عنده بالزيادة والنقص مما يثير شكا لدى المتلقي في اضطراب النص القرآني، وأنه يحتاج إلى قراءة معدلة للقراءة المعتمدة.

ويُلْتَقِي "كراتشكوفسكي" مع "روديل" في إسقاط بعض الحروف المعجمة وتلك سنة أكثر المستشرقين فيحذف "ص"⁽²⁾، من قوله تعالى: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ "ص: 1"، ويغيّر "طه"⁽³⁾، إلى حرفي "تاء" و"خاء" لعدم تطابق الطاء والخاء مع مخارج اللسان الروسي، وكان الأحرى به وهو يتصدى للترجمة بين لغتين أن يستخدم مصطلحات خاصة في الحروف تتقارب في نطقها بين اللغتين بوضع نقاط فوق الحرف أو تحته تبين خصوصيته في النطق كما نفعل في العربية مع الجيم المعطشة والفاء المخففة في غير العربية فنضع ثلاث نقط "قا" و"ج" وهكذا. ولعل توهمه التكرار المحض في بعض الآيات القرآنية دفعه إلى حذف بعض منها، كما فعل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا نَسْتَعِينُ﴾ "الفاتحة: 5" حين حذف إياك⁽⁴⁾ التي قبل نستعين فهو لا يفقه الفائدة البيانية لذلك التكرار في قصر الاستعانة على الله

(1) ترجمة جاك بيرك للقرآن : ص 429 نقلاً عن إبراهيم عوض : مرجع سابق . ص 57 .

(2) نجد رمضان: مرجع سابق، ص 243 .

(3) م. ن: ص 241 .

(4) م. ن: ص. 234 .

المتساقق مع قصر العبادة عليه، فالمؤمنون يدعون ربهم الذي لا يعبدون إلا "إياه"
ولا يستعينون إلا به. وهو تصوير للعبودية الخالصة والاستعانة التامة.

التحريف بالإبدال:

وللمستشرقين طريقة أخرى أشد خطرا في التحريف، وهي تغيير حروف
القرآن في تصريفاتها، وتغيير كلمات بكلمات أخرى، وتغيير صيغ عباراته معتمدين
في ذلك على قراءاتهم الحرة محتكمين فيها إلى عقل متلبس بالأهواء.

فقد يكون التغيير في حركة من حركات الفعل أو الاسم، بما يؤدي إلى تحريف
في المعنى من ذلك ما حرفه "سافاري" في كلمة "حرّما" (1) فغير حركتها من فتح
الحاء إلى ضمها وتخفيف الراء وكسرها بدلا من تشديدها بالفتح، فصار المعنى
مغايرا بما نزل به القرآن، إذ كانت الكلمة في قراءتها الصحيحة فعل مبني للمعلوم
دال على التحريم، فصارت بقراءته مبني للمجهول دالا على الحرمان، وذلك في
قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾
"الأنعام: 148" ومن أخطائه الشنيعة التي تنم عن ضعف بقواعد العربية وأساليبها
قراءته لكلمة "حافين" (2) بتخفيف الفاء حيث ترجمها إلى معنى خفاة الأقدام وذلك من
قوله تعالى: ﴿وَكَرِي الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ "الزمر: 75" مع
أن المعنى الصحيح هو بتشديد الفاء والذي يعني أنك ترى الملائكة يطوقون حول
العرش معظمين مقدسين لربهم، وليس كما تصوره "سافاري".

ويأتي "بالممر" من بعد "سافاري" فيقرأ فعلى التعجب "أبصر به وأسمع"
بتصريف يخرجها من التعجب إلى الدلالة الفعلية المتعدية في الزمن الماضي
فينطقهم "أبصر به وأسمع" (3) "He can see and hear" وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ

(1) Savary, p.198.

(2) Ibid, p. 377.

(3) محمد خليفة: الاستشرق والقرآن الكريم العظيم، ص 126.

اللَّهُ أَكْبَرُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴿الكهف: 26﴾ .

ويقرأ "أدوار مونتته" الفعل يسمع المتعدي بصيغة اللزوم "تسمع" (1) فيصبح بذلك "الله" سامعا لا مسمعا بخلاف القراءة الصحيحة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَسْمَعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمَعٍ مِنْ فِي الْقُبُورِ﴾ "قاطر: 22".

بينما يأتي "بلاشير" ويحول الفعل "أخفى" (2) من صيغة البناء للمعلوم إلى صيغة مالم يسم فاعله من قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ "طه: 7".

وينادى "بلاشير" بتعديل النص القرآني بتغيير تصريف كلمة "ينعق" بالبناء للمجهول فتصبح "ينعق" (3) بحجة أن التشبيه هنا بين الذين كفروا والبهائم، زاعما أن تفسير البيضاوي يزكي هذا الاقتراح⁴. ذكر ذلك في قراءة قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ "البقرة: 171" كما أن الآية في ترجمته قد أخذت الرقم 166. في حين يدعي أن كلمة "أحل" يلزم أن تقرأ فعلا مضارعا مسندا إلى ضمير المتكلم "أحل" (5) من قوله تعالى: ﴿أَحْلِلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ "البقرة: 187" ويتفرع من قراءته هذه تغيير آخر في كلمة "السرفت" فتصبح منصوبة على المفعولية بدلا من الرفع على كونها نائب فاعل في القراءة المعتمدة.

ومع أن قراءة "بلاشير" هذه لا مسند لها من الرواية فإنها تتم عن فهمه لقواعد العربية، فإنها تستقيم وفق وجه من الوجوه الإعرابية.

(1) Edourd. Montete, Le Coran, p. 584. 4 هـ

(2) Blachère, Le Coran, p.338.

(3) Ibid, p.52.

⁴ أنظر أنوار التنزيل للبيضاوي بحاشية الكازروني، المكتبة التجارية الكبرى، مصر: 210/1.

(5) Ibid, p.55.

وقد يكون الإبدال "بحرف محل حرف" كما فعل "سافاري" حين أبدل كما
"بما" مستأنسا بتقارب المعنى في الصيغتين في قراءته لقوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا
رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ﴾ "البقرة: 108".

وقد يسبدل "الواو" "فاء" من اسم عربي مشهور فيحرفه كما في قوله تعالى:
﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ "البقرة: 158" فقرأها إن الصفا والمرفة Merva من
شعائر الله "فحول الواو إلى فاء معطشة" (1) ولعل ذلك تأثرا بإحتواء اسمه على هذا
الحرف !! ويحول "مونتته" الضمير المذكور إلى المؤنث مراعاة منه لحق المرأة في
التفرد بالخطاب من قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا بِالْمَعْرُوفِ﴾
"البقرة: 234" لظنه أن "عليكم" (2) تعود على الأزواج المتوفين وأن النص من ثم
مغلوط إذا لا يمكن بداهة أن يتحمل الأزواج المتوفون مسؤولية ما تفعله زوجاتهم
بأنفسهن من بعدهم. قال الزمخشري: "فلا جناح عليكم أيها الأئمة وجماعة المسلمين
فيما فعلن في أنفسهن من التعرض للخطاب بالمعروف بالوجه الذي لا ينكره الشرع
والمعنى: أنهن لو فعلن ما هو منكر كان على الأئمة أن يكفوهن، وإن فرطوا كان
عليهم الجناح" (3).

فالخطاب ليس موجها إلى الأموات من الأزواج، بل هو موجه إلى أئمة
المسلمين وجماعتهم لا كما توهم "مونتته".

وقد يحول "مونتته" حرف "النفي" إلى "تهى" مما يؤثر في توجيه معنى الآية
كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ﴾ "المائدة: 13" يغير "لا" (4) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزَالُ﴾ إلى حرف "تهى"
فيصبح الفعل "تزل" مجزوما فيكون المعنى على هذه القراءة لا تكف عن محاولة

(1) ترجمة: لقرآن سافاري، ط 1883م، تر/ إبراهيم عوض، بكتابه المستشرقون والقرآن، ص 9، 10، 12.

(2) Edourd Montete, p. 114. 8 هـ

(3) الكشاف: 372/1.

(4) Edourd Montete, p 189. 1 هـ

معرفة خيانتهم في نوع من المسكنة فهو يندد بشعار معاداة السامية من خلال هذه القراءة .

وإن "مونتة" كثيرا ما يحرف تحريفا لفظيا بالتصرف في إبدال "ألا" الاستفتاحية "بأليس" (1) الاستفهامية كما جاءت قراءاته للآيات الآتية: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ "الرعد: 28"، وقوله تعالى: ﴿أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾ "الزمر: 5" (2) وقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ "فصلت: 54" (3) فيحل "أليس" محل "ألا" فسي هذه المواضع كما يحل "أليس" (4) محل "إن" النافية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ "ص: 57".

وبمثل هذا التغيير يفعل "بلاشير" عند قراءته لبعض الآيات فيغير حرف "لولا" حرف الامتناع لوجود إلى معنى التقرير بالاستفهام المنفي في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَلَمُوا أَن تَأْتِيَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا﴾ "الأعراف: 203" إذ قرأها "إذا أتيتهم آية قالوا ألم تكن ستجتبيها أو "ستخترعها" (5) مع أنه في سورة النور والنمل (6) قرأ "لولا" على أصلها ولم يحدث تغييرا .

(1) Edourd Montete, p.350.

(2) Ibid, p.618.

(3) Ibid, p.462.

(4) Ibid, p.823.

(5) Blachère, p. 200.

(6) الآيات قوله تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنَّهُمْ خَيْرٌ﴾ "النور: 12".

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ "النور: 14".

﴿لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ﴾ "النور: 13".

﴿لَوْلَا سْتَفْتَرُونَ اللَّهَ لَمَلَكْتُمْ تَرْحَمُونَ﴾ "النمل: 46".

وفي قوله تعالى: ﴿الْأَيْهَةُ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ "البقرة: 11" وقوله: ﴿الْأَيْهَةُ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾ "البقرة: 12" يبدلها إلى "أليسوا هم المفسدون" و"أليس أنهم هم السفهاء"⁽¹⁾.
وكما غير "سافاري" "أو" إلى "واو" في آية البقرة 108 فإن "بلاشير" يفعل ذلك في الآية: 182 من السورة نفسها في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصِجَاتٍ أَوْ إِثْمًا﴾ فيقرأها "جنفا وإثما"⁽²⁾.

أما "آرثر جفري" فإنه يغير بعض الحروف متأثراً بثقافته بالعهد القديم من ذلك قراءته لكلمة "تقويم" بـ "تقوين"⁽³⁾ ذاكراً أنها تعني المثلية والتشابه من قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ "التين: 4".

والجدير بالذكر أن الكلمة التي استخدمها لا علاقة لها بالمعنى المقصود من سياق الآية، بل لا وجود لها أصلاً. فالقونة القطعة⁽⁴⁾ من الحديد أو الصفر يرقع بها الأنساء وقون قوين موضعان. فلا علاقة لها بوجود جذر لغوي، وأقرب كلمة لها تكوين التي تعني الإنشاء والخلق، أما التقويم فهي الإقامة على خط مستقيم.

ويتأثر "جك بيرك" "بمونتة" في الاستنناس بالنفي الاستفهامي أو النفي المحض عند قراءته لآيات مثبتة من ذلك قراءته لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ "المائدة: 116" فأبدلها "ألست علام الغيوب" وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ "المائدة: 118"، فيبدلها إلى "إن تعذبهم أليسوا عبادك"⁽⁵⁾.

ويقرأ قوله تعالى: ﴿وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ "الأنبياء: 92"، بقوله "الست ربكم" وكذلك فعل بالآية 52 من سورة المؤمنون ﴿وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ قرأها "ألست

(1) Blachère, p.31.

(2) Ibid, p.54.

(3) Arthur Jeffery. The Koran Selected Suras translated Heritage press New Yourk, 1982, p.206.

(4) ابن منظور: لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، 2003م، 552/7.

(5) ترجمة "جك بيرك" للقرآن، ص 139، نقلًا عن إبراهيم عوض، مرجع سفيق، ص 55.

ربكم" (1) ويتسلل لقوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكَوْا مِنْ جَنَاتٍ وَعَيُْونٍ﴾ "الدخان: 25" فيتسلط عليها بالنفي هكذا "كم من الجنات والعيون لم يتركوها" (2).

وهذا التغيير قد تكرر عند "كازيميرسكي" وكذلك "مونتة" وينفي "جاك بيرك" الاستفهام من قوله تعالى: ﴿مِنْ أَيْ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ "عبس: 18" فيقول "أمن أي شيء لم يخلقه" (3).

وقد يكون تغييرهم إحلال كلمة محل كلمة أخرى وممن اشتهر بذلك "بلاشير" وتأثر به "جاك بيرك" فيحول "بلاشير" كلمة "ليلة" إلى "يوم" في قوله تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ "الأعراف: 142"، فيقرأوها "وواعدنا موسى ثلاثين يوما وأتمناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين يوما" (4) كما أن الآية عنده تحمل رقم 138.

ويبدل قوله: "بما قدمت يداك" إلى الجمع بما قدمت أيديهم حاملا معنى الإسناد إلى من على المعنى مع أنه يجوز الإسناد إلى لفظها ومعناها من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ . ثَانِي عَطْفُهُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَمَذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابُ الْحَرِيقِ . ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ "الحج: 8-9-10" فيقرأ جملة "ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ" من الآية "ذلك بما قدمت أيديهم" (5).

بضمير الغائب الجمع. وقد ورد في القرآن الإسناد بمراعاة اللفظ في الأسماء المبهمة مرة، وبمراعاة المعنى مرة أخرى، وقد اجتمع الاستعمالان في قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ "النساء: 80" فأسند

(1) ترجمة جاك بيرك للقرآن : ص 366 نقلاً عن إبراهيم عوض : مرجع سابق ، ص 57 .

(2) م . ن : ص 537 نقلاً عن : م . ن ، ص 57 .

(3) م . ن : ص 662 نقلاً عن : م . ن ، ص 58 .

(4) Blachère, p.119.

(5) Ibid, p. 358.

الفعل أطاع مفردا إلى لفظ "من" واسند الضمير عليهم بالجمع إلى معنى كلمة "من" الثانية، فأصر "بلاشير" على تغيير الآية جمودا على وجه واحد في الاستعمال مع ما في ذلك من تحريف في القراءة المنقولة بقراءة مزعومة من عنده.

ويقرأ "بيرك" قوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَوْهُمُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا وَزَفِيرًا﴾ "الفرقان:12" بقوله: "إذا رأوها من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا"⁽¹⁾ فيذهب بذلك عن الآية صورة التشخيص المجازية، ويصر على سلب هذه الصورة المؤثرة، فإن إسناد الرؤية إلى النار أشد وقعا على النفوس من إسناد الرؤيا إلى المعذبين، وإن هذا الإنحراف بالقراءة عن أصلها يستغرب من "بيرك" الذي يدرك قيمة التعبير المجازي في مثل هذا المقام المليء بالتهويل والتقريع. ويستفحل التحريف لدى المستشرقين عندما يتحول إلى تحريف مركب في العبارة حين تغير بعبارة أخرى أو تقلب بالتقديم والتأخير.

وممن سلك هذا السبيل المستشرق "بالمر" ومن شواهد ذلك ما ألحقه من تغيير بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّعَابِنِ﴾ "التعابن:9" فحرقها "ذلك يوم الغش والاحتتيال"⁽²⁾.

ويوظف "كازانوفا" المستشرق الفرنسي هذا النوع من التحريف توظيفا مغرضاً من أجل الطعن في إلهية القرآن، في تحريف قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتُوفِّئَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْكُمُ الْحِسَابُ﴾ "الرعد:40" فزعم أن أصحاب النبي حين رأوا أن الساعة لم تقم وضعوا في صيغة التعبير صورة الشك موضع اليقين، ولا يستبعد أن الآية قبل التبديل هي كالاتي: "وسنريك بعض الذي نعدهم" ويتساءل "كازانوفا" هل يعقل أن الله وهو سيد الأقدار لم يستطع أن يحدد مسألة بسيطة، وأنه يجهل هل النبي سيموت أو سيعيش إلى نهاية العالم، في حين أنه علم بالساعة علم

(1) ترجمة جاك بيرك للقرآن، ص 382 نقلاً عن إبراهيم عوض مرجع سابق، ص 48.

(2) E. H. Palmar, The coran introduction, Londres 1928, p.486.

اليقين، ولكنه لم يشأ أن ينبئ الناس بهذا العلم؟⁽¹⁾ ويستطرد "كازانوف" قائلا: "هناك آيتان يشك في صحة نسبتها إلى الوحي النبوي، والراجح أن يكون أبو بكر هو الذي أضافهما على أثر موت النبي، فأقره المسلمون على ذلك"⁽²⁾ وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ "آل عمران: 144" وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ. ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ "الزمر: 30-31".

ويتعمد "مونت" بقراءته التحريفية تغيير المعنى في قوله تعالى: ﴿سَنَلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ "آل عمران: 151"، ويقرأها بما يغير معنى الآية هكذا "سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما أوحى بأنه عاجز"⁽³⁾ فحول عبارة ما لم ينزل به سلطانا إلى معنى آخر غير مطابق لمدلولها حين قال: "ما أوحى بأنه عاجز".

ولعل تركه لدقة الترجمة هو الذي أوقعه في هذا التحريف، وإن كان قصده على غير مقصد "كازانوف" فيما حرّف به "الآية 40" من سورة الرعد، وإن ذلك الإهمال في إتباع الدقة اللغوية والأسلوبية هو الذي أوقع "جاك بيرك" أيضا في قراءات مغايرة لأسلوب النص القرآني، فأرتكب أخطاء حين أبدل الآيات بالقلب فقدم وأخر إتباعا لنظرية المستشرقين في حرية قراءة النص القرآني، فقلب قوله تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقِرًّا لِرَبِّكَ الْوَاحِدِ﴾ "آل عمران: 43" فيقرأها "فأركعي وأسجدي مع الساجدين"⁽⁴⁾ فقدم الركوع على السجود وأبدل بالراكعين الساجدين.. وفي قوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ﴾ "الرعد: 27" فقد أبدلها على النحو التالي: "لولا من ربه أنزل عليه آية"⁽⁵⁾ وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ "الإسراء: 9"

(1) ساسي بالحاج: مرجع سابق، ص 377.

(2) م. ن: ص 377.

(3) Edourd Montete, le Coran, p.146. 4 هـ

(4) ترجمة "جاك بيرك"، ص 75، نقلًا عن إبراهيم عوض، مرجع سابق، ص 55.

(5) م. ن: ص 261، نقلًا عن م. ن. مرجع سابق، ص 56.

يمارس عليها إبدالا يسيرا فيقرأها "هذا هو القرآن يهدي للتي هي أقوم" (1) وكأنه لا يستسيغ وصف العذاب بقوله تعالى: ﴿قَبْلًا﴾ ظنا منه أن هذه الكلمة هي ظرف وليست صفة فيقرأها "قبلا" فيتبع "قبلا" كلمة الأولين لا كلمة العذاب في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأُولِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾ "الكهف: 55" فيقرأها "إلا أن تأتيهم سنة الأولين قبلا أو يأتيهم العذاب" (2) فحولها من الوصفية إلى الظرفية، ولا ندري كيف ترك التحديد العددي في قوله تعالى: ﴿تَسْعَةَ مَرَّطٍ﴾ ؟ ولجا إلى المقاربة في قراءته لها بقوله "تحو عشرة" (3) من قوله تعالى: ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ مَرَّطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ "النمل: 48"، ويقدم عبارة "ولا المسيء" على قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ مما يسبب ترك الإنسجام في الإيقاع من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ "غافر: 58" إذ يقلب الآية هكذا "وما يستوي الأعمى والبصير ولا المسيء والذين آمنوا وعملوا الصالحات" (4) ومع هذا القلب حذف أيضا كلمة "آمنوا" و"الواو" الواقعة بين الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وعلى الرغم من أن هذه التغييرات التي مارسها "بيرك" على النص ليست ذات أثر تحريفي جذري في المعنى، فإنها تؤثر على المعاني الثانوية البلاغية لا سيما فيما يتعلق بالتقديم والتأخير، الذي ينتهجه القرآن من أجل تحقيق أغراض أسلوبية لا يمكن تحققها بتركه، مع ما في هذا التغيير من طعن في أصل من الأصول المنهجية الإسلامية وهو النقل بالرواية المستقيضة، التي بلغت درجة لا نظير لها في الروايات التاريخية الأخرى، في غير إبلاغ النص القرآني. وتلك الغاية

(1) ترجمة 'جاك بيرك': ص 294 ، نقلًا عن إبراهيم عوض ، مرجع سابق ، ص 56 .

(2) م.ن: ص 313 ، نقلًا عن م.ن ، مرجع سابق ، ص .

(3) Edourd Montete, p.146. 4

(4) م.ن: ص 509 .

الكبرى التي يسعى المستشرقون بتحريفاتهم البسيطة والمركبة إلى تحقيقها تلميحا وتصريحا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تصرفهم في الوقف:

الوقف هو الانقطاع عن القراءة، ويقابله الابتداء، وهو الشروع في قراءة النص، ولهما علاقة إجرائية بالقراءة شأنهما في ذلك شأن علامات الترقيم بين العبارات المكتوبة، ولما كان القرآن نصا يمتاز بالتوحد المعنوي بين سياقاته العامة، والتعدد بين جزئياته كان للوقف، والابتداء أثر في تحديد المقصود بالدلالات التي ترمي إليها الآيات، لذلك قال ابن الأنباري: "من تمام معرفة القرآن معرفة الوقف والابتداء"⁽¹⁾ ومع إطباق أكثر الأمة من القراء على أن الوقف يكون عند رؤوس الآي، لأن أكثر أواخرها تام المعنى، وأن القرآن مقصود فيه إظهار مزية انتهاء الآيات بفواصل تظهر جمالية الإيقاع في النفس والأذن فإنهم يمنعون الوقوف داخل الآيات على نهايات جمل غير تامة المعنى، كأن يقف القارئ على الفعل قبل ذكر الفاعل، أو على الفعل والفاعل قبل قراءة المفعول، من أجل ذلك قسموا الوقف إلى تام، وكاف، وحسن، وقبيح فالتام هو "الذي لا يتعلق بشيء مما بعده ويحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده"⁽²⁾ كقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَلَحُّونَ﴾ "البقرة: 3". والكافي منقطع في اللفظ متعلق في المعنى، فيحسن الوقف عليه والابتداء أيضا مما بعده"⁽³⁾ نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ "النساء: 23" هنا الوقف ثم نبتدى بما بعد ذلك "وَبَنَاتُكُمْ".

والحسن: "هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده"⁽⁴⁾ لتعلقه به في اللفظ والمعنى نحو ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ "الفاتحة: 2" ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ "الفاتحة: 3"، والقبيح: "هو الذي لا يفهم منه المراد نحو -"الحمد" - فلا يوقف عليه ولا على الموصوف دون الصفة، ولا على البديل دون المبدل منه، ولا على

(1) الإتيان: 275/1.

(2) البرهان: 350/1.

(3) م. ن: 352/1.

(4) م. ن: 352/1.

المعطوف دون المعطوف عليه⁽¹⁾ فكيف تعامل المستشرقون مع الوقف والابتداء في قراءة الآيات؟ وهل كانت لهم مقاصد من وراء استعمالهم لهذا الضابط المحدد لمفهوم النص القرآني؟

فمنهم من يعمد إلى آية موصولة المقاطع في فصلها إلى جزأين، من أجل إذهاب التواصل المعنوي بينهما كما فعل "مونتته" في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ "البقرة: 98" فيتبع خطوتين، لإضعاف تركيب الآية: الأولى: "يحول من اسم الشرط إلى اسم استفهام فتصبح جملة" من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكاال؟" إستفهامية.

والثانية: يجعل جملة الاستفهام آية مستقلة وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ جملة مستقلة، يفصل بينهما مع أنهما آية واحدة. وهو بذلك يمنع جواب الشرط عن شرطه⁽²⁾.

ويبرز في التحريف "بلاشير" ويتخذ ذلك سبيلا بابتداع إعادة تقسيم الآيات بتزقيم من عنده يخالف ما درج عليه القراء، كما فعل بتقسيمه للآية 221 من سورة البقرة من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْفِرُوا بِالْمَشْرِكِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا مِمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَا أُعْجِبُكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ "البقرة: 221" فحولها آيتين نهاية الأولى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أُعْجِبُكُمْ﴾ وتبتدئ الثانية بقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ فجعل من التقسيم الجزئسي للمعنى معيارا لإعادة تقسيم الآيات⁽³⁾.

(1) لبرهان : 352/1.

(2) Edourd Montete, Le Coran, p. 89 3

(3) Blachère, Le Coran, p. 61-62.

ويأتي باقتراحات غريبة في إعادة نظم وتقسيم بعض الآيات كما فعل في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَكِنْتُمْ بِهِ كَأَقْرَبِي قَالُوا أَقْرَبُ مَا قَالَ فَأَشْهَدُوا وَإِنَّا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ "آل عمران: 81".

يمارس "بلاشير" هنا اختراقا بتغيير نظام الآيات وبالتقديم والتأخير فيها والإضافة أيضا فيقطع قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ من سياقه ويجعله متأخرا بعد الاستفهام الوارد في الآية وهو قوله تعالى: ﴿أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ﴾ "آل عمران: 80" فيصبح تركيب الآية بزعمه كما يلي "أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون وإذ أخذ الله ميثاق النبيين". وهذا لا يستقيم بيانيا فالجملتان غير متصلتين معنى، زد على ما فيه من مخالفة وخرق لما اغلق بابه وسد النظر فيه وهو ترتيب الآيات في سورها الذي أوقفه رسول الله ﷺ.

ثم يقصد "بلاشير" إلى قوله تعالى: ﴿لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ فيضعها بعد قوله "أقررتم" ويصدرها بزيادة من عنده تقول: "قال هذا الرسول" فيصبح نظمها هكذا "قال هذا الرسول أقررتم لما آتيتكم من كتاب وحكمة" فيضيف عبارة "هذا الرسول" بعد كلمة قال، ويضيفها مرة أخرى إلى فاشهدوا، ويسوق النظم هكذا "قال هذا الرسول فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين"، وتكون تركيبة الشهادة بهذا التحريف من الرسول وليست من الله، ويتجلى من خلال هذا التغيير المعقد رغبة فاعلة في ترسيخ زعم بشرية القرآن⁽¹⁾.

ولم يستطع "بلاشير" التخلص من منهجه السالف في إعادة نظم آيات القرآن وفق أسباب النزول، على الرغم من تراجعته بترك^(*) هذا المنهج، فأخذ يعاود هذا

(1) Blachère, Le Coran, p. 86.

(*) حيث تبني الترتيب المصحفي بترجمة كانت أوسع انتشارا من الأولى ظهرت في جزئين عامي 49، 50، انظر القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، محمد أبو ليلة، ص 374 .

الأسلوب بين الفينة والأخرى، فهو في صدر سورة النساء يحول الآية: الحادية عشرة ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ﴾، وهي الثانية عشرة من ترقيمه فيضعها بعد الآية السابقة التي هي الثامنة حسب ترقيمه، وهي قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ "النساء: 7" ويأتي للآيتين الثامنة والتاسعة فيجعلهما متتابعتين بين الخامسة والسادسة فيقدمهما عن موضعهما⁽¹⁾.

ويقصد إلى سورة "طه" فينتزع منها الآيات 62، 63، 64 التي هي حسب ترقيمه 65، 66، 67. فيضعهما بين الآية 60-61 من غير أن يبين سبب هذا التغيير. فأعاد ترتيبهما بهذه الصيغة ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَىٰ فِرْعَوْنَ فَجَمَعُ كَيْدَهُ ثُمَّ آتَىٰ﴾ "طه: 60" فوضع بعدها ﴿فَتَنَادَىٰ أَهْلَهُ بِهَيْبَةٍ وَاسْرَافٍ نَّجْوَىٰ﴾ "طه: 62" ﴿قَالُوا إِنِّي هَذَا نَسَاحِرٌ كَذِبٌ إِنَّكَ أَنْتَ إِذَا نَادَىٰ مِنْ أَرْضِكَ بِسِحْرِهِمَا وَكَذَبَ بَطْرًا بِتَعْلَمُ الْمُتْلَىٰ﴾ فاجمعوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتَّوَصَّافُوا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَىٰ﴾.

أما الآية: 61 التي أخرجها بعد 64 فهي قوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُمُ مُوسَىٰ وَإِنَّكُمْ أَتَّوَصَّفُونَ فَتَلَاوَنَ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنْ اقْتَرَىٰ﴾⁽²⁾.

وبتأخير هذه الآية عن موضعها وتقديم ما يدل على تنازع السحرة فيما بينهم تغيب لسبب ذلك التنازع، وهو قول موسى عليه السلام الذي أثار في بعضهم قبل ظهور غلبته عليهم. حيث قال ﴿وَإِنَّكُمْ لَاتَقْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾.

وينقل من سورة "لقمان" ما تخلل وصاياها لابنه من وصية الله للإنسان بطاعة والديه الأيتان "14، 15" فيضعهما قبل الوصايا، مدعياً أنهما يعترضان سياق وصية لقمان لابنه⁽³⁾.

(1) Blachere, le Coran, p.61-62.

(2) Ibid, p. 340.

(3) Ibid, p. 437.

ولكن هذا الاعتراض سيكون أكبر أثرا من تقديمه وفق اقتراح "بلاشير" لأنه بينائه في نظمه الأصلي يوصل العلاقة الروحية بين لقمان وابنه وبين كل والد وولده، فالوصية من أب رحيم، والموصى بها ابن بار، وهو من المقتضيات السلوكية لهذه الوصية التي تحتاج إلى طاعة من الولد، حتى تؤدي هذه الوصايا ثمارها التربوية، لا سيما وأن الإيمان بالله وتوحيده قد يتعارض في بعض الأحيان مع طاعة الوالدين إذا أمر أحدهما بالشرك أو المعصية لله. حينئذ يصبح الاعتراض بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عَلَيْهِمَا فَلَاطِعُهُمَا﴾ "لقمان: 15" ضروريا مقصودا إليه من الخطاب، وإن جاء في الظاهر معترضا، فهو موصول بما سبقه وما لحقه من سياق الوصايا بكونه وصية ذات أهمية كبرى، فهو متمم للأمر بالتوحيد الوارد في بداية وصية لقمان، التي حكاها الله بقوله: ﴿يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ "لقمان: 13".

ويعمد إلى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ "الزخرف: 69" ويقدمها على الآية التي قبلها فيصبح النظم مقلوبا هكذا ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ "الزخرف: 69" ﴿يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ "الزخرف: 68" وغره في ذلك أن الآية 67، وهي قوله تعالى: ﴿الْأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ فجعل كلمة "الذين التي هي صدر الآية 69 بدلا من كلمة "المتقين" التي هي نهاية الآية 67⁽¹⁾، ولم يرق له أن تكون بدلا من "عباد" في قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ﴾ "الزخرف: 68"، وقد تبين من خلال عرض وتحليل ممارسات المستشرقين لترجمة القرآن، أنهم لم يكونوا متبعين المنهج العلمي السوي في الترجمة، ولم يلتزموا بضوابطها التي من جوامعها: إتقان لغة الخطاب المقصود بالترجمة، ولغة الخطاب المترجم، وقد عانى أكثر المستشرقين من قصورهم في فهم

(1) Blachere, le Coran, p. 523.

لغة القرآن: دلالة، وتركيباً، وأسلوباً، ومنهم من كان ذا قدرة لسانية في لغة القرآن، ولكنه جنح إلى هواه في التجني على المعاني القرآنية، فمارس التحريف المتعمد بواسطة الترجمة وبرز من هؤلاء "بلاشير، وجاك بيرك"، وكان من مناحي ذلك: التحريف بالزيادة سواء أكان ذلك بإضافات في بعض الحروف أو الكلمات أو الجمل القرآنية، عن طريق تخمين من المستشرق المترجم كما فعل "جاك بيرك"، أو كان بالاعتماد على النظرات الذاتية الواهية التي تدعي إسقاط شيء من النص، كما فعل "بلاشير"، والمقصد متجه نحو تغيير معاني القرآن تغييراً قد يصادم أصول التشريع الإسلامي، ومقاصد القرآن ذاته، وقد يكون التحريف بالحذف كما مارس "سافاري" إسقاط بعض الحروف النورانية طعناً في الإعجاز القرآني، ومدخلاً إلى التشكيك في سلامة نصه، وتفنن "جاك بيرك" في الجمع بين التحريف بالزيادة والحذف معاً، ومنهم من حاول توظيف الحذف من النص القرآني في الدلالة على تناقضه مثل "مونتة"، وحاول "بلاشير" استغلال ثقافته اللغوية في العربية والفرنسية إلى ترجمة تتوجه نحو التحريف بالزيادة بالحروف والكلمات والجمل، ومن أخطر تحريفات الترجمة الإبدال بأنواعه، من تغيير في الحركات والصيغ الصرفية، أو بإحلال كلمة مكان كلمة أخرى، وممن بالغ في ذلك "بالمر، وسافاري، ومونتة، وبلاشير"، وكان "آرثر جفري" مستنداً إلى العهد القديم فيما أبداه من تحريفات في هذا النوع، ويسفر بعضهم عن غرضه من التحريف كما فعل "كازانوف"، عندما غير بعض الكلمات القرآنية بأخرى طعناً في ألوهية النص، وألمح "بلاشير" إلى نوع آخر من التحريف يتعلق بتغيير نظم تركيب النص لا تغيير حروفه بالمفارقة بين الكلمات والجمل في الوصل، وذلك بالوقف في المواضع غير المناسب الوقف عليها، أو الوصل بين تراكيب يلزم الفصل بينها، وهذا عمل يحتاج إلى مكنة أسلوبية وفهم دقيق للعلاقة المعنوية بين الجمل النصية والمقاصد التي ترمي إليها العبارات والآيات، وهو دليل على أن أكثر المستشرقين يتعمد التحريف لا أنه ينزلج فيه عن خطأ أو قصور، فهم يستخدمون التحريف بأنواعه المختلفة ما خفي منها وما ظهر من أجل تحقيق مقاصد مغرضة.

جامعة الأمير

الفصل الثاني

مقاصدهم من التحريف

العلوم الإسلامية

إن أكثر المستشرقين لم يغير في القراءة ، لأجل أن يفهم النص القرآني وفق ما لديه من إمكانيات لغوية وثقافية، بل فعل ذلك من أجل تحقيق غايات سعى إليها، ذلك لأنهم ينطلقون من أحكام مسبقة يسعون إلى تقريرها، ويصادرونها كأنها من المسلمات "فالإسلام يُعد قبل كل شيء ديناً... نظاماً من العقائد والعبادات يقترن بذات النبي -ﷺ- ويسجل أقواله المحفوظة في القرآن ونحن نسمي أتباعه محمديين أو مسلمين أو مسلمان"⁽¹⁾.

وهذا الدين الجديد المقترن باسم النبي محمد -ﷺ- عندهم هو تمثل لكم من المصادر خارجية وداخلية كونت شكلاً جديداً في رأيهم ، وليس بمقدورهم تجاوز ما كونوه من حكم مسبق بشأنه، "لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة أن محمداً قد تمثل أفكاراً من التلموذ وبعض المصادر المحرفة، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالاً طاغياً بأن محمداً قد استمد إلهاء منها"⁽²⁾، ولذا كان التطويع لجميع ما توفر لديهم من مصادر، من أجل ترسيخ هذا المفهوم، وتلك المهمة التي تولى رجال الاستشراق البحث عنها، والتدليل عليها، حتى لو كانت تلك المصادر مما لا يعتمد عليه في مثل هذه المسائل، مما يعد من الضعيف المنبوذ أو المدسوس المرذود، غير عابئين بما يعاني منه عملهم من نزعة نقدية تصل إلى حد النفي الكيفي، وإثارة الشك حتى في بعض المسلمات، مقابل نزعة افتراضية تثبت بصيغة الجزم والتأكيد ما هو مشكوك بوقوعه أصلاً ، مع إسقاط للتأثيرات البيئة المعاصرة،

(1) هاملتون جيب: محمد والقرآن، دراسة في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1974م، ط2، ص236.

(2) عبد اللطيف الطيبوني: المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى قربهم من حقيقة الإسلام، مجلة الفكر العربي ، العدد 32، 1983م، ص107.

وإعمال للمنطق الوضعي في وقائع تكاد تستعصي على مقولات البيئة وتعليقات العقل الخالص⁽¹⁾.

ويمكن من خلال النظر إلى تحريفاتهم في القراءة أن نستخلص قصدهم إلى الغايات الآتية:-

أولاً: إدعاء بشرية القرآن:

هذا هدف مشترك بينهم كادوا أن يجمعوا عليه، وهو يدور في أبحاثهم، المتعلقة بقضايا القرآن كلها، ومنها أبحاثهم في القراءات، وفق أسلوبهم التحريفي، وهم يعتقدون أن ما في القراءة من اختلاف إنما هو تعديل للنص، اختلقه محمد -ﷺ- لاختلاف المناسبات، والقضايا التي طرقتها القرآن، ويحاولون تضيق الدلالة القرآنية بالرؤية الضيقة البشرية، ولا يتوسعون في فهمها كما هو مقصودها، عندما توجه بها الخطاب القرآني بإفراده وتركيبه، اتساقاً مع نزعة الشك التي انتهجها أغلب المستشرقين، "فولدكه" ليست لديه أدنى رغبة في أن القرآن من صياغة محمد -ﷺ-، وهو يقرر ذلك معترضاً على الأسلوب الذي يرى أن تشويشاً قد طال سورة، متهماً في ذلك المؤلف بعدم بلوغه مرتبة الموهوبين حين قال: "صانع غير موهوب لسور قرآنية مشوشة الأسلوب"⁽²⁾ و"مينزس" الذي يقطع بذلك في قوله "لا شيء سوى أنه خلق وتلفيق من محمد"⁽³⁾، و"دراي كوت" الذي خالف "تولدكه" في صفة الرسول -ﷺ- ويتفق معه في جانب التأليف للقرآن حين يقول "من خلاله - أي القرآن - تسبح أمارات عبقريته - أي النبي -ﷺ- حيث تعد السور الأخيرة انعكاساً

(1) عماد الدين خليل: بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر منتجمري واط، دار الثقافة، الدوحة، 1989/1410، ص90، انظر القرآن الكريم من منظور غربي، عماد الدين خليل، دار الفرقان، عمان، الأردن، 1996 م، ص8.

(2) عمر لطفي العالم: المستشرقون والقرآن، ص152.

(3) Menzes . F.J.L. The life and religion of Mohammed the prophet of Arabic Sands، London، 1911، p.158.

لطاقته التي تكاد تشع من الصفحات⁽¹⁾، هؤلاء جميعاً يؤكدون على بشرية النص القرآني عبر سلسلة متواصلة ، اللاحق عن السابق فهم جميعاً يريدون قول "جورج سيل" الذي كان قراره حاسماً في هذه المسألة حينما قال: "إن محمداً هو مؤلف القرآن وواضعه دون أي نقاش"، فهذا التواصل الزمني بين هؤلاء القائلين ببشرية القرآن لا شك أنه لم يتوقف وما ورد بدائرة المعارف الإسلامية الجامعة لمجمل آرائهم في كل المسائل التي تناولوها ومن بينها الدراسات القرآنية، يؤكد هذا التواصل، ويدلل على سيرهم على هذا المنهج فقد جاء بها: "إن محمداً قد استطاع بفضل خياله المتوقد أن يصف الله بصفات معينة مثل الأول والآخر، والظاهر والباطن...⁽²⁾، ولم يترك هؤلاء وسيلة إلا جاعوا بها برهاناً على مذهبهم، ودليلاً على عقيدتهم التي يحاولون نشرها بكل الوسائل والترجمة واحدة منها .

فالاستناد إلى التشابه الظاهري⁽³⁾ لبعض النصوص القرآنية مع نصوص التوراة والإنجيل دليل عندهم على أن محمداً كتب القرآن مستنداً إليها بشيء من التحريف والتشويه، والحياة المكية بظروفها المتنوعة والمتضاربة إبان ظهور الإسلام دعت محمداً لكتابة القرآن.

وإيراد قصص الأنبياء العبرانيين الأقدمين هي محاولة من كاتب القرآن لإبعاد الشبهة عن نفسه، والاعتماد على ما جاء بالقرآن الكريم في الآية "28" من سورة مريم ﴿يَا أُخْتُ هَارُونَ﴾ وطرح سؤالهم هل صحيح ما جاء في القرآن من أن العذراء أخت هارون؟ وهو سؤال متكرر منذ عصر يوحنا الدمشقي، وهم يقدمون هذه المفارقة التاريخية على أنها ركيزة أساسية لينكروا على القرآن مصدره الإلهي⁽⁴⁾، وما إلى ذلك من المبررات الواهية التي لا تقوى على الصمود أمام الحقائق

(1) Dray Cott.G.M. Mohamet fader of Islam Martin socker, London , 1916, p. 335 .

(2) دائرة المعارف الإسلامية، محمد ثابت الفندي وآخرون، 562/2 .

(3) صلاح الجابري: نقد الاستشراق ومنهجه، دراسة نقدية لموقف الاستشراق من الرسالة الإسلامية، مجلة

كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، عدد19، 2002م، ص280 .

(4) عبد الرحمن بدوي: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، مرجع سابق، ص169 .

التاريخية والعقلية والنقلية الثابتة، والبراهين الساطعة الدالة على صدق الرسالة والمرسل ، ولن يسلم من جراء ذلك النص أثناء القيام بنقله في لغاتهم من قراءته وفق منظورهم، وبما يحقق مبتغاهم، فالمفهوم الذي كونه هؤلاء سيتترك أثراً في القراءة المترجمة إلى آخرين لم يتزودوا بالمفهوم الحقيقي للقراءة التي يجب أن يكون عليها النص.

فهذا "جفري" ينظر إلى قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ﴾ "المؤمنون:17"، أنها تتضمن بناء سبع قباب سماوية، ليقول: لا يوجد سبع كرات بطليموسية^(*) ولكن توجد سبع قباب واحدة فوق الأخرى مثل الأوعية المقلوبة على سطح دائري، والتي تطوق ما تحجزه من مكان في الفراغ⁽¹⁾ وقراءته للنص بهذا الفهم نابع من اعتماده بأن ثقافة محمد -ﷺ- هي التي قادته إلى هذا المعنى الساذج الذي لم يقصد إليه القرآن فليست الطرائق قباباً، وإنما هي استعارة تصور أن السماوات بعضها فوق بعض بلفظ يستطيع أن يتصور معناه المتلقون في كل عصر من العصور.

ويأتي "روديل" فينطلق من توهمه بأن القرآن من قول محمد -ﷺ- فيقرأ قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ "التوبة: 128"، ثم يقرنها بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ "البقرة: 143" ليخرج بدعوى أن النبي -ﷺ- يصف نفسه بصفتين من صفات الله هما: "الرأفة" "الرحمة"، أي يصفى على نفسه بعضاً من الألوهية، ويقول مصرحاً "الصفات التي لا بد وأن يوصف بها الله في مكان، وجدناها قد وصف بها الرسول نفسه في مكان آخر"⁽²⁾ ويمثل ذلك يتعامل "ليفى Levy.R" فينظر إلى قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ بَجْري لُسْتَقْرَها﴾ "يس: 38"، ويتهم

(*) نسبة إلى بطليموس الفلكي الرياضي المتوفى (51 / ق.م).

(1) Jeffery, Lecoran p.221 .

(2) Rodwell J.M. the coran den, London, 1909, p.8 .

المسلمين بأن لديهم مفاهيم خاطئة عن الكون، لأنه يفهم الآية على النحو الآتي:
والشمس ترحل كل يوم إلى سكنها لراحتها⁽¹⁾ وكأنه لم يستطع التخلص من مفاهيم
القرون الوسطى إذ يرد عن "ريكولودو Pennini Ricolodo Demonte croce"^(*)
أن القرآن يتحدث عن الله بصيغة الجمع لذلك فإله ليس واحداً وإنما أكثر⁽²⁾ فهو بهذا
يضع النص بين خيارين إما تغيير قراءة النص ليلافظ فيها ما يسند إلى الله بالإفراد،
أو أن ينقضي مبدأ التوحيد الذي أصله القرآن، ولا شك أن ثقافة المستشرقين التي
تغذت من معتقد المسيحية في الإله تدفعه إلى إسقاط ما تغذي به على عقيدة الإسلام
في الله الواحد .

ويقرأ "بالممر" قوله تعالى ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ "طه: 15"، فيحرفها كما
يلبي: "وأنا دوماً أخفيها عن نفسي"⁽³⁾ فيجعل المتحدث بشراً يخفي عن نفسه ما
يروعه، وهو بذلك يوحي إلى أن قائل النص بشر .

كما يحاول "بالممر" إلباس النص القرآني تهمة تأثر النبي -ﷺ- فيه بالثقافة
العبرية فيقول: "إن الإشارة لصريحة للمعتقد العبري بأن هناك ثلاثة مفاتيح بأيدي
الله"⁽⁴⁾ وذلك عند قراءته لقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾ "الأنعام: 59"، فيقرؤها
"وعنده مفاتيح الغيب" ومع تحريفه لكلمة مفاتيح في حروفها يتغافل عن صورة

(1) Levy R. the Social structure of Islam combrig university press, 1962, p.246 .

(*) ريكولودو (1243-1320م) راهب دومنيكي عنيف للخصومة ضد الإسلام، تجول في فلسطين وأرمينية
والعراق، أقام عشر سنوات في الموصل وبغداد، وطوال أسفاره في البلاد الإسلامية وقع في مجادلات مع
المسلمين كان يجريها بالعربية، وله كتاب "الجدال ضد المسلمين والقرآن"، أو بعنوان "ضد قرآن محمد" أو
"الرد على القرآن" وقد ترجم كتابه هذا إلى الفرنسية والأسبانية والإيطالية، ومن المراجع التي يرجع إليها
للتعرف على فكره Norman Daniel "Islam and the west"، بنوي: مصدر سابق، ص 306.

(2) Daniel, N. Islam and the west, Wdinburgh University press, p. 183 .

(3) Palmer, The Coran with an introduction by Nicholson University press, London,
1928, p.29 .

(4) Ibid, p. 109 .

الاستعارة ويؤثر أن يحمل الكلمة على دلالتها المادية الأولى، فهو يرتكب تغييراً في القراءة الحرفية والفهمية معاً.

ويدعي "وات" بأن محمداً -ﷺ- يتصنع أو يستحث استنزال الوحي عندما يلتحف بدثاره فيقول: " وهو يقرأ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ "المدثر: 1-2"، "لقد نلّغ محمد بدثار ليحمي نفسه من الله كعادة الساميين، ... هذا الدثار كان لاستنزال الوحي"⁽¹⁾، فتسلل هؤلاء المستشرقون إلى إقتراء بشرية القرآن من خلال قراءاتهم المنحرفة لفظاً وفهماً للنص القرآني المنزل على النبي -ﷺ- بغير انتظار منه ولا قدرة على نظمه، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ "الشورى: 52".

ثانياً: الطعن في الإعجاز القرآني:

فقد طعن في إعجاز القرآن أكثر المستشرقين، فحول أسلوب القرآن تحدث "جولد تسيهر" عن فرق رآه بين السور المكية والمدنية بعين استشرافية حين قال: "لقد كانت السور الأولى في النزول على الشكل الذي تعود الكهّان القدماء وضع نبواتهم فيه، ولو جاء في شكل آخر لما رضي عنه أي عربي، يرى فيه قرأناً يوحى من الله، على أن محمداً قد أكد أن جميع ما جاء به هو من الوحي الإلهي، إلا أنه ما أعظم الفارق بين سجع السور المكية وسجع السور المدنية"⁽²⁾.

ويرد "كليمان هيار" الأسلوب القرآني إلى الجنس السامي في إشارة خفية بالبشرية وخصوصية الدين فيقول "ليس أسلوب القرآن واحداً، ولا يمكن أن يكون، إن التعبير عن الفكرة سامي صرف" كما يتهم الأسلوب بالوحشية المتأصلة في أصل البدو بما لا يخرج عن هدفه فيقول "إن مشاعر البدوي المتوحشة تبدو بوضوح دونما

(1) محمد خليفة: الاستشراق والقرآن العظيم، ص 144 .

(2) العقيدة والشريعة في الإسلام: ص 14.

مواربة لإخفاء بربريتها، ودعاؤه على عمه أبي لهب مشهور⁽¹⁾ «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ»، "المسد: 1"، وهو لا يدري ما في هذه الآية من إعجاز لم يسبق إليه، فلو تصورنا أن أبا لهب قد تنازل عن عنفوانه وغطرسته ودخل الإسلام لأنقض الدين من أساسه، إذ كيف يمكن لمصدق أن يصدق أن الله حكم على هذا الطاغية بحكم ثم يظهر خلافه؟.

وبخالف "ونزبروخ" كل الذين عجزوا عن مجارة أسلوب القرآن والإتيان بمثله وقد تحداهم غير مرة ليقول "إن الأسلوب القرآني حافل بالتكرار الممل، وإن ثروته المعجمية تعد ضئيلة، وإن بناء الجملة به غير متقن، وإن كثيراً من أجزائه يحوي حشواً مبالغاً فيه من الكلام المزخرف والتعبيرات البلاغية البيانية"⁽²⁾.

وبالمخالفة حتى لبني جنسه يفسر "مارجليوث" الحروف المقطعة في القرآن ويصفها "بأنها غير ذات معنى أو مضمون... والاحتمال الأكبر أنها عبارة عن اختبارات أجريت بالقلم أو بالصوت قبل بدء كتابة الوحي أو قبل النطق به"⁽³⁾.

ولكن اللافت للنظر أن بعض الطاعنين لم يستطع إخفاء تأثره بأسلوب القرآن منهم "سيل" الذي قال في مقدمة ترجمته "إن أسلوب القرآن جميل ورياضي، وفي كثير من نواحيه نجد الأسلوب عذباً وفخماً"⁽⁴⁾ بينما يشوه معاني القرآن في بعض قراءاته كما فعل في قراءة قوله تعالى: «أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ» "الكهف: 26"، "هل تستطيع أن تجعل الله تعالى يرى ويسمع"⁽⁵⁾ كما لا يفرق "سيل" في قراءة كلمتي استطاع استطاع تفريقاً دقيقاً في قوله تعالى: «فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَبَأٌ» "الكهف:

(1) إبراهيم عوض: مرجع سابق، ص 146 ، 147.

(2) مرجع سابق: ص 114 .

(3) Margoliut . D.S, Mohammedanism. Butterwarth, London-3, 1928, p. 71 .

(4) عبد السوهاب حمودة: من زلات المستشرقين، مجلة رسالة الإسلام، العدد 4، لسنة 10 (1377/ 1958م)، ص 270 .

(5) محمد خليفة: مرجع سابق، ص 124 .

97"، فيترجمها كما يلي: استطاع استطاع : أصبح ذا قدر أو كان قادراً بمعنى واحد، ومعلوم في العربية أن الزيادة في بناء الحروف تقتضي الزيادة في المعنى. فاستطاع مقابل باستطاع تعني القيام بفعل أسهل من الفعل المتحصل من دلالة استطاع لفارق الزيادة بحرف "تاء" لذلك فإن القرآن استخدم الأولى في الصعود على السد واستخدم استطاع في حفر نفق يخترقه، فهم عاجزون عن صعوده واختراقه معاً.

ويذهبون الأعجاز البياني للقرآن بما يبدوونه من تفسير منحرف، ينم عن جهالة بمواقع الاستعارات أو تجاهل لقذف أسلوب القرآن كما فعل "لين Lane Ed"* في قراءة قوله تعالى: ﴿ وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ كُفْرِهِمْ ﴾ "البقرة: 93"، فقال: "إنها تعني أن قد رروا ظمأهم بأن وضعوا العجل في بطونهم"⁽¹⁾.

ولكن القرآن قد استعار كلمة أشربوا لتدل على امتلاء قلوبهم بمحبة العجل، وتعلق "لين" بالمعنى الحسي المنصوص عليه في التوراة حيث قال: "إن الرواية تتفق مع توراة موسى حين جاء فيها... ثم أخذ العجل الذي صنعوا وأحرقه بالنار وطحنه حتى صار ناعماً ، وذراه على وجه الماء، وسقى بني إسرائيل"⁽²⁾ ولا علاقة لهذا المعنى الحسي الذي قد يكون مرسوماً في التوراة ، بما ورد في القرآن من إظهار انجذابهم إلى محبة العجل .

وحصول التناقض الذي يضمنون به القرآن طعناً في إعجازه، وتلويحاً ببشرية مصدره يدعي "تولدكه" أن القرآن قد أصيب في لغته ومضمونه بخرق صعب على الجميع مقاومته والوقوف ضده فيقول: "إن هذه التغييرات التي وصلت إلينا ، تظهر أن الخرق الذي حدث هو أكثر بكثير - لغةً ومضموناً- مما وصل إلينا ، فإذا امتنع

(*) إدوارد لين (1801-1876م) مستشرق إنجليزي اشتهر بمعجمه الكبير ودراسة حضارة قدماء المصريين، واستخدم في معجمه منتخبات من القرآن الكريم، وله غير ذلك، لعقيقي: مصدر سابق، ط الثالثة، 480/2، بدوي: موسوعة المستشرقين، مصدر سابق، ص523.

(1) Rodinson. M. Mohammad Penguin Book , Harmond Worth, p. 211 .

(2) سفر الخروج: إصحاح : 32 قرة 20 .

الناس عن التغيير ولم يستطيعوا إنكار الخطأ في النص، فلا يبقى في هذه الحالة سوى اتفاق واحد وهو القرآن خلافاً لما هو مكتوب" (1) .

ويتواصل "جون قلوب J. Glob مع "تولدكه" مؤكداً استمرار الفكرة، ومرسحاً محاولات المستشرقين الرامية إلى إثبات دعوى التناقض في القرآن، فيقول "إن القرآن يحوي تناقضاً رهيباً قد سدّت ثغراته الفرق الإسلامية، التي جاءت بعد محمد -ﷺ- "لأن أسباب وجود هذه الفرق كانت ظاهرة طبيعية حتمتها التناقضات ذاتها" (2) .

ويستخدم بعضهم قضايا طرحها القرآن تعالج حال المتعاونين على الشر ويحاولون استخلاص دليلهم منها على فرية التناقض التي أثاروها فيقول "تريتون Arthur, Stanley, Tritton" (*) حول الآلهة المزعومة "بالتناول الأدبي للقرآن نجد أن ما يذكره عن الآلهة المزعومة يعد من المتضارب، حيث إنه يلح على أنها ليست بشيء، في حين يصر على أنها ستحشر يوم الحساب لتدين أولئك الذين انحرفوا بسببها" (3) .

وهو في تصوره هذا لا يختلف عما رده قبله "جاردنر Gardner" حين قال وهو يتحدث عن القرآن الموجه للرسول -ﷺ- حول القبلة "لقد أمر أن يتوجه في صلته إلى القدس - هذا في موضع من القرآن- ثم أمر في موضع آخر بأن يتوجه

(1) عمر لطفي العالم: المستشرقون والقرآن، ص155 .

(2) Jon. Glob. Peace In the holy land , London, Holdernal stougton, 1971, p.175 .

(*) تريتون (1881- 1973م) مستشرق لاهوتي إنجليزي، عمل مساعداً لأستاذ اللغة العربية واللغات السامية في جامعة أننبره (1911- 1916م) وعمل مبشراً باليمن، صار بعدها أستاذاً للغة العربية بجامعة عليكره بالهند، وأمضى هناك تسع سنوات، ثم مدرساً للغة العربية والدراسات الشرقية في لندن، من آثاره: نشأة الأئمة في صنعاء، 1935م، الخلفاء ورعاياهم غير المسلمين 1930م، علم نفسك العربية 1947م، الإسلام عقائد وممارسات، 1951م، بدوي موسوعة المستشرقين، ص156 .

(3) Tritton. A.S. Islam Belief and pratice Hutchinson London, Oxford , Uni press, 1977, p.16 .

إلى مكة ، على حين أنه تلقى تعليماً ثالثاً في موضع جديد بأنه لا قيمة للاتجاه الذي ينشده في صلاته⁽¹⁾ .

ولعله لم يستطع أن يفهم قوله تعالى ﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَكُّبُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ "البقرة: 177"، ويستغل "بروكلمان" منضماً إلى "بلاشير" و "موير" و "واط" و "ويلز" رواية الغرانيق الباطلة فيقول: "ولقد أشار إليهن "الإلهة" في إحدى الآيات الموحاة إليه فيقول: تلك الغرانيق العلاء، وإن شفاعتهن لترتجى ، أما بعد ذلك حين قوى شعور النبي بالوحدانية فلم يعترف بغير الملائكة شفعاء عند الله"⁽²⁾، فهو يتهم القرآن بالتناقض في أعظم مقاصد خطابه وهو الوحدانية .

ويؤيد القول بالتناقض "جولد تسيهر" حيث يقول: "ومن العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقدياً موحداً متجانساً وخالياً من التناقضات"⁽³⁾، ويرفع "مونتيه" شعار دعوى التناقض في معاني القرآن في قراءته لآيات سورة الواقعة

﴿ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلِّ مَمْدُودٍ ﴿٣٠﴾ وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ ﴿٣١﴾ وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴿٣٢﴾ وَفَرْشٍ مَّرْفُوعَةٍ ﴿٣٣﴾ إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً ﴿٣٤﴾ فَبَعَثْنَا مِنْهُنَّ آيَاتٍ كَارِئًا ﴿٣٥﴾ غَرَابًا مُّزَابًا ﴿٣٦﴾ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿٣٧﴾ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٣٨﴾ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ ﴿٣٩﴾ ﴾

"الواقعة: 27-40".

فيرى أن في الكلام تناقضاً، إذ كيف يصح أن يكون أصحاب اليمين مرة ثلثة من الأولين ومرة قليلاً من الآخرين، ومرة أخرى ثلثة من الأولين وثلثة من الآخرين، ويرى احتمال أن يكون ذلك خطأ من الناسخ⁽⁴⁾، ولكنه لم يقرأها على استقامة معناها لأن الموصوفين بأنهم ثلثة من الأولين وقليل من الآخرين هم السابقون المقربون وهم

(1) Gardner . J. The faiths of the world ، 4 fullarton، 1920، 2/279 .

(2) شوقي أو خليل: أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس 1991، ط أولى، ص 71 .

(3) العقيدة والشريعة في الإسلام: ص 78 .

(4) Edourd Montete, le Coran, p.727.9 هـ

أرفع درجة من أصحاب اليمين الموصوفين بأنهم ثلة من الأولين وثلة من الآخرين، والسئلة في دلالتها العربية جماعة أكثر من القليل⁽¹⁾، ولا شك أنهم بذلك يصادمون صريح قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَحَّدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ "النساء: 82".

ويعمد فريق آخر إلى إعادة نظم القرآن، زاعمين أن ذلك أوفق مما عليه ترتيب الآيات في سورها فينتبه "جوستر" أن سورتين كانتا في القديم متحدتين ثم انفصلتا بعد ذلك وهما: الأنبياء، والقلم !! ودليله في ذلك عبارة "ذا النون" في "الأنبياء: 87" وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُنْ كَمَصَابِحِ الْحُوتِ﴾ "القلم: 48".

كما يزعم أن الآية 130 من سورة الصافات وهي قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ هي جزء من سورة "يس" بعد حذف إحدى عشرة آية من أول سورة الصافات مدعياً أن هذه الآيات الإحدى عشرة كانت موجودة في أول سورة "ص" وقربنة ذلك هو حرف "الصاد" في أول سورة "ص" وفي كلمة "الصافات"⁽²⁾، وفي هذا يكون عمله أقرب إلى الكهانة منه إلى المنهج العلمي.

واتخذوا مسن تحليل مفهوم النسخ في القرآن مندوحة إلى إبداء التناقض فزعموا أن الله يغير رأيه⁽³⁾، حيث قال "بالمر" "Gad Changing his mind" فهو متقلب فما يأتي به اليوم يلغيه غداً⁽⁴⁾.

ويقابل كل من "منزس" و "ليفى" بين آيتي البقرة والمائدة الواردتين في حكم الخمر وادعيا بأنهما متناقضتان⁽⁵⁾، وغاب عنهما أن آية البقرة قد وردت ببيان أن ضرر الخمر والميسر أكثر من نفعه من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾

(1) الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، دار قهرمان، لستانبول، 1986م، ص109.

(2) رمضان عيد التواب: المستشرقون والقرآن الكريم، مجلة منبر الإسلام، عدد 10، السنة 29 شوال/نوفمبر، (1971/1391)، ص 61.

(3) Palmer, E. the coran p. 53 .

(4) Bethman.E.W. Bridge to Islam Allen and unwin, London, 1953, p.47 .

(5) Levy, p.163. see. Menzes, p. 160 .

"البقرة: 219"، وبينت آية المائدة تحريم الخمر وقرنته بالميسر والأنصاب والأزلام من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ "المائدة: 90"، ومعلوم أن ذلك تدرج في التحريم عند بداية تنزل الأحكام، حتى توطن النفوس على تعديل السلوك بما ينفي عنها العادات السيئة، التي لا تستطيع التخلص منها فجأة في مجتمع لم يتكون بعد بناؤه الجديد، فهو تكامل وليس تناقضاً.

وعمم "هنري ماسيه" عندما اتهم النظم بضعف الانسجام قائلاً: "ولكن هذا التركيب الاصطناعي الذي تبناه زيد ورفاقه لا يستطيع أن يرضي النفوس المفكرة"⁽¹⁾.

وهو رأي مدفوع بأقوال بعض المستشرقين أنفسهم، فقد صرح "نورمان دانيل" عن استقلالية أسلوب القرآن وقوته في التعبير عن مضامين خطابه قائلاً: "القرآن إنما يعبر عن ذاته"⁽²⁾، وواضح أن تصريح "نورمان" لم يكن مدفوعاً إلا بالحقيقة، وقد تخلص ولو للحظة من موروثه الثقافي وحقده الكنسي، كما أن "جوستاف لوبون" على الرغم من طعوناته في القرآن والإسلام يقول: "تعترف بأن القرآن أفصح كتاب عرفه الإنسان"⁽³⁾، كما يعترف "هاري فولفتون" بإعجاز القرآن، وعلو مكانته، وسمو منزلته فيقول: "مهما بلغت فصاحة العرب، ومهما تكاملت أشعارهم الرائعة، فلم يكن بوسعهم الإتيان بشبيه للقرآن"⁽⁴⁾، ولقد قال "هيجل

(1) الإسلام، ص 111 .

(2) Norman Danill، Islam and the west، p.33 .

(3) حضارة العرب: تر/ عادل زعتر، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1969م، ص 117 .

(4) عمر لطفي العالم: محمد رسول الصورة والواقع، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، الممدد، السنة

1988م، ص 71.

Hegal (*) : "ومن علم هذا الواحد الأحد، النهاية الوحيدة للحقيقة"⁽¹⁾، وهذا في وصفه لسلامة معاني القرآن .

ثالثاً: الطعن في عالمية القرآن:

إن اعتقاد المستشرقين ببشرية القرآن مشحون كذلك بفرية قصر توجه خطابه إلى العرب وحدهم، فيقرر "بل" بلا دليل أن الإسلام منذ بدايته لم يكن يعد ديناً عالمياً⁽²⁾، بل إن "بل" يقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ "يوسف: 2"، ليقول: "إن تعبير "قرآناً عربياً" يتضمن الإشارة إلى وجود قرآن غير عربي!!"⁽³⁾. وبصورة تخلو من الدليل والعقل تصور "ليفي" الإسلام "ديناً محلياً تمت حياكته لمكة ولمكة فقط"⁽⁴⁾.

وفي قراءة لسورة الغاشية يقول "بلاشير" وهكذا فإن صورة العالم الآخر في هذه السورة لها الطابع الاستحضاري الذي يميز العقلية العربية، إذ بدل أن يضعف تكرار تفصيلا بعينها تأثيرها، فإنه يسيطر على العقل مع إثارته لمجموعة مشاهد ثانوية تكون بكل تأكيد لوحة، وتخلق مع ذلك جواً، ولنتذكر ما كان لهذه الأوصاف من جاذبية على هؤلاء المستمعين الذي سرعان ما تلهبهم صور اللذائذ والشهوات"⁽⁵⁾.

(*) جورج فيلهيلم هيغل (1770-1830م) من كبار الفلاسفة المحدثين، صاحب الديالكتيك "تولد الشيء عن نقيضه" له كتب في المنطق وعلم ما وراء الطبيعة وله موسوعة العلوم الفلسفية، له مقالات لاهوتية نشرها هرمان نوهل 1907م، تحت عنوان كتابات الشباب اللاهوتية ، انظر: يوسف حامد الثمين: مبادئ فلسفة هيغل، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، 1994م، ط أولى، ص 10.

(1) هشام جعيط: أوروبا والإسلام، ص 95 .

(2) Bell, The origin of Islam, p. 72 .

(3) عن محمد محمد أبو ليلة، ص 30 .

(4) Levy, The Social structure of Islam, p. 2 .

(5) تاريخ الأدب العربي، 19/2.

وكسأن اللذائذ والشهوات التي استدل بها على عربية القرآن، هي للعرب وحدهم لا يشاركهم فيها أحد، متغافلاً عما يعيشه مجتمعه الغربي من مادية ولهو وترف ومجون حتى الأذقان، حتى إن أحدهم لا يستطيع أن يعيش خارج هذا الترف لحظة واحدة، ويستدل "سان هيلير" من تصوير القرآن الكريم للجنة فيقول: "إن جنة المسلمين لترد فيه "القرآن" على هيئة حدائق رائعة تجري من تحتها الأنهار، وهو ما لا يضارعه في مثل هذا الجو الحارق للجزيرة العربية أية لذة أخرى"⁽¹⁾.

والتركيز على النفسية العربية التي رسمت لها هذه الصورة حسب فهم هذا المستشرق وهم من الأوهام الكثيرة التي رددوها، ولو كان الأمر كذلك كما تصوروا فلم يدخل في الإسلام من لم يكن في حاجة إلى تحريك خياله بصور الحدائق والجنات؟ بل إنه دين الفطرة وليس دين جنس أو عرق بعينه، والفطرة عند الإنسان واحدة مهما اختلف جنسه أو كونه.

ويستخلص "ماكدونالد" من سرد القرآن الكريم لقصتي صالح وهود قراءة "إن صالحاً وهوداً تناقضان الدعوة المألوفة التي أتى بها محمد في سور العهد المكي من حيث إنه قال إنه لم يرسل من قبله نبي إلى العرب"⁽²⁾.

وللتعريف بسيدنا صالح يقول إنه "نبي أرسل لقوم ثمود العرب صوراً كما هو مألوف بأنه بشير ونذير، وفقاً للأسلوب الذي انتهجه محمد وقد طلب صالح من قومه أن يستمعوا إليه، وأن يعبدوا الله لا إله لهم غيره"⁽³⁾.

ويستطرد "هنري لامنس" في استخلاص عروية القرآن وعربية الإسلام بالمعنى القومي وقصره عليهم والطعن في عالميته، وبناء تصور الخالي من أي دليل فيقول "خلال العشر سنوات الأخرى من بعثته لم يهاجم الرسول مطلقاً اليهود والنصارى الذين اعتقد أنه سيكون على علاقة طيبة معهم نظراً للتقارب في مبدأ التوحيد الذي تؤمن به الديانات الثلاث، كما كان يعتبر أن رسالته هي تكملة

(1) إبراهيم عوض: مرجع سابق، ص 107.

(2) دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، 107/14.

(3) م:ن: 108/14.

للرسالات السماوية الأخرى، إلا أنها مكيفة طبقاً لاحتياجات العرب الذين لم يبعث فيهم نبي إلى الآن⁽¹⁾.

واستمراراً مع السور المدنية يستخرج "لامنس" من نكر إبراهيم -عليه السلام- تصوراً يوحى من خلاله بتوجه الرسول -ﷺ- إلى قطع علاقته باليهود والنصارى تمهيداً لقصر دعوته على العرب وحدهم فيقول "...وفي هذه الفترة وُضع إبراهيم على علاقة مع الشعب العربي، وقُدِّم للعرب باعتباره مؤسساً للكعبة وأطلق على الإسلام، "دين إبراهيم" واعتبره ليس من اليهود ولا من النصارى، ولكن كان حنيفاً مسلماً" إلى أن يقول "إن محمداً قد قصد من وراء ذلك بعبارات أخرى إعلانه عن استقلال الدين الإسلامي عن بقية الديانات المقدسة الأخرى كاليهودية والمسيحية، ثم إنه بعد أن قطع علاقته مع اليهود لم يتردد في قطعها مع النصارى أيضاً"⁽²⁾.

ويكمل "إدوارد مونتة" الدور ليقرر فيقول "ولقد كانت الظروف مواتية لمحمد فاستطاع أن يصدر القوانين الأساسية، لما يمكن تسميته بالدستور الجديد للجزيرة العربية"⁽³⁾.

وحصول فكرة عموم الرسالة التي نعتقدها نحن المسلمين يدعى "ويلش" أنها كانت فكرة مختلفة ولم تكن في بادئ الأمر وإنما الظروف هي التي استدعتها حين قال: "إن القرآن نزل للعرب بخاصة ؛ وأنه لم يكن من أهداف صاحب الدعوة أن ينقله أو يبلغه إلى غير العرب، ولكنه بعد أن فكر في التوسع وفي نشر الإسلام بين غير العرب، جاء بفكرة عموم الدعوة"⁽⁴⁾.

وكانت القراءة وسيلة من وسائلهم في تقرير هذا المفهوم المنحرف فيعمد "جورج سيل" إلى ذلك الهدف وهو يقرأ قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ "البقرة: 143"، حين ترجم

(1) الإسلام: ص 61 .

(2) م . ن : ص 62 .

(3) إبراهيم عوض: المشرقون والقرآن، ص 133 .

(4) محمد محمد أبو ليلة: مرجع سابق، ص 361 .

الوسط في الآية "بالمكان" لا صفة الخيار المقصودة في الآية ولكي يحقق بغيته في تقريب هذه الشبهة أضاف كلمة "العرب"⁽¹⁾، وهي غير واردة بالنص هكذا "Thus we have placed you ORABIANS intermediation" كما ينحرف بمعنى كافة الناس إلى العامة أو السوق في قراءة قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ "سبأ 28"، فيترجمها هكذا "Commen men"⁽²⁾ ففسر كافة بعامة مع أنها تعني العموم المطلق لجميع الأفراد .

كما أن "ريتشارد بورتن" قال بذلك في معنى كافة للناس "To commen men"⁽³⁾ ويحول "سيل" وجهة الخطاب القرآني من العموم إلى الخصوص في دائرة تضيق عن العرب لا عن الناس فيحصره في أهل مكة حيثما وردت مناداة الناس في القرآن فينطقه هكذا "O.men of Mecca"، وقال معلقاً على ذلك "ليس بخاف على أي مطلع أن محمداً لم يقصد، إلا إصلاح بني قومه، ولم يكن في مستوى يطمح فيه إلى مخاطبة بني آدم كلهم، فكلما جاء في القرآن خطاب عام موجهاً إلى الناس بصيغة العموم معناه أهل مكة"⁽⁴⁾ .

فهو يدرك أن الخطاب موجه إلى الناس، ولكن ينحرف بمعناه مخصصاً بأهل مكة غير معتمد على قرينة إلا ما استقر في عقله من توهم خصوصية رسالة القرآن، ولكن هل يظن "سيل" بأن القرآن يتعذر عليه أن يقول "يا أهل مكة" بدلاً من يا أيها الناس مع أنها أخف إيقاعاً وأقصر نفساً وأدق دلالة في الحصر إذا كان مقصوداً من الخطاب القرآني؟ ولكن مناداة الناس بتكاليف رسالة محمد مقصد تدعمه نصوص أخرى قرآنية وحديثية منها قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ

(1) عبد القهار داود العاني: مرجع سابق، ص 647 .

(2) مصطفى نصر المسلاتي: مرجع سابق، ص 89 .

(3) م:ن: ص 89 .

(4) م:ن: ص 89 .

لَا تُذِمُّكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ﴿الأنعام: 19﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ "الأعراف: 158".

مع ما في القرآن من تكليف لأهل الكتاب بمضمون خطابه ، من مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قَسْرَةٍ مِنَ الرَّسُولِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ "المائدة: 19"، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدَقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾ "النساء: 47"، وقد قال -ﷺ- : "كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود" (1)، ويصرح "منتجمري واط" بذلك التخصيص ويقصره في قريش فقط (2).

ويلاحظ المتأمل في أقوالهم بأنها لا تستند إلى قواعد منهجية، ومن دلائل ذلك أنهم يختلفون في حصر خصوصية دعوة القرآن ، فمنهم من يجعلها موجهة إلى العرب ومنهم من حدّها بمكة، ومنهم من حصرها في قريش، فعلى أي مفهوم تحمل دلالة الخطاب !؟

رابعاً: القراءة الحرة:

توصل المستشرقون بعد إخضاع النص القرآني لمعاييرهم النقدية المتباينة، إلى إرخاء العنان للعقل في قراءة هذا النص المقدس عند معتنقيه، قراءة وفق الفهم العقلي لدى هؤلاء الراغبين في تحكيم عقولهم فيما لا يدركون أعماقه وأبعاده، فالقرآن عند المسلمين المتأثرين بأسلوبه الرفيع يعتقدون أنه في قمة البلاغة ، وأنه معجز للإنس والجن بيانه ودقة دلالاته العلمية، وتوافقه مع العقل والتاريخ، ومعالجته لقضايا الإنسان الكبرى فيرددون قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ أَجْتَمِعَ الْإِنْسَ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ ۚ لَآ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ "الإسراء: 88"، فحافظوا على

(1) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، للطبعة المصرية، 3/5 .

(2) مصطفى نصر المسلاتي، ص 111 .

حروفه منذ تنزله، وبذلك استقرت دلالاته، وإن خفيت بعض معالمها فإنها تنكشف يوماً بعد يوم بتقدم العلم ونضج العقل البشري.

وأخذ المستشرقون يناقضون هذا السبيل، لأنهم فقدوا في منهجهم عنصراً روحياً وهو الإيمان بصدق القرآن، وألوهية مصدره انطلاقاً من مفاهيم رأس البروتستانتية "مارتن لوثر" الذي وصف القرآن الكريم "بأنه كتاب بغيض وفضيع وملعون وملء بالأكاذيب والخرافات والفضائح، وأن إزعاج محمد، والإضرار بالمسلمين يجب أن تكون المقاصد من وراء ترجمة القرآن وتعرف المسيحيين عليه"⁽¹⁾.

وأيضاً بما قاله أحد مترجمي القرآن إلى اللغة الإنجليزية "إن المعرفة التي يملكها أغلبية الأوروبيين تجاه الإسلام، مبنية كلياً على التقارير المشبوهة التي أعدها المتعصبون من النصارى عن الإسلام، وقد أدت هذه التقارير إلى انتشار عدد كبير من الاقتراءات الفادحة، وكل ما وجدوه في الإسلام من خير تجاهلوه، وكل ما هو غير طيب في عين أوربة كبروه وبالغوا فيه أو حرقوه"⁽²⁾.

فقد اجتمع مع الهدف الذي حاول المستشرقون الوصول إليه بكل الوسائل الممكنة لديهم، سوء الفهم الذي لازم عمل الكثيرين منهم خلال دراساتهم حول القرآن والإسلام، بسبب إن صعوبة التصديق بالوهية المصدر، إنكاراً للوحي عند بعضهم، أو تأثراً بما أوحى به أفكارهم، جعلهم يطلقون العنان أثناء قراءاتهم للقرآن ونقله إلى لغات شعوبهم، متحللين من القيود التي يجب أن تتوفر فيمن يتصدى للترجمة من ناحية، ومقيدون بالتقافات التي تربوا عليها من ناحية أخرى.

فلم يستطع المستشرقون وكما مر بنا في مفهومهم للقراءات القرآنية أن يستسيغوا التعدد الذي فهمه المسلمون وتلقوه بالقبول؛ لأنه قراءة من نزلت إليه الآيات والسور، ولم يدركوا كنهها، فوقعوا في دعوى الحرية في تناوله أداءً وفهماً، وصعب عليهم تصديق تلقي الرسول ﷺ - لهذه الأداءات عن ربه، وتولى هو تلقين

(1) محمد عمارة: الإسلام في عيون غربية، دار الشروق، القاهرة، (2005/1425م)، ط أولى، ص 67.

(2) عبد الله عجلس الندوي: ترجمت معاني القرآن وتطور فهمه عند الغرب، ص 31.

صحابته تلك الأداءات ، وأقر من اختلف منهم مع غيره بشرط تلقي الكل عن الرسول-ﷺ-، وهي دعوى لا تبرر عملياً وإن جاءت على لسان من قالوا بها نظرياً، لكنهم حاولوا تسويقها والدعوة بها وحجتهم الوحيدة أن محمداً -ﷺ- قد أباحها فلم لا تكون مباحة في كل الأوقات؟.

ولم يدرك المستشرقون مرامي النسخ في القرآن الكريم فقادهم ذلك إلى أن حرية التصرف في الآيات والسور ظاهرة مباحة، وممارسة فعلية للرسول-ﷺ- أو من صحابته - رضي الله عنهم - ، وهي مرتكز آخر ساند دعوتهم وأيد مبتغاهم ، فجاءت الترجمات تطبق هذا المفهوم عندهم، خارجة بذلك عن كل القيود التي عرفت الرواية الإسلامية في النسخ وأحكامه وحكمه ومقاصده، بل تقرر وبشكل قاطع ما لخصه "روبير برونشفيج R.Bronschvig" بقوله "إن نظرة موضوعية وتاريخية لهذه المعضلة - النسخ - تؤكد لنا مغالاة علماء المسلمين في اللجوء إلى هذه الطريقة لإزالة التناقض بين الآيات القرآنية المتعارضة"⁽¹⁾ .

وكذلك ما يؤمن به "منزس" حين قال "كيف يدعن الإنسان لتلك النظرية القائلة بأن أي تناقض في القرآن هو حق متى تم وحيه؟! ويقرر"إن كل شيء أبدي لا بد وأن يكون ثابتاً لا يتغير أو يتحول أو ينسخ"⁽²⁾، فلا يستطيع أن يفهم أن المخاطبين هم بشر وفي حاجة إلى تدرج في الأحكام المطبقة عليهم من ناحية أو إزالة ما قد يشق عليهم أو يلحق بهم ضرراً من ناحية أخرى.

ودعوى التناقض في القرآن التي لازمت أغلب المستشرقين، هي التي أوحى بالناسخ والمنسوخ في الفكر الإسلامي حلاً لهذه المعضلة في نظرهم .

ولعل عاملاً آخر نفسياً كان يدفع بالدراسات الاستشراقية حول هذا الموضوع وعدم الإقرار به وتفهمه على ضوء الوقائع الإسلامية المتعددة قرآنية وحديثية، وهو عدم قدرتهم العقلية المتأثرة بالثقافة التي ربّتهم، قبول أن يكون الإسلام جاء ناسخاً للشرائع السماوية السابقة مع إقراره باليهودية والمسيحية واعتراضه على ما لحق

(1) مسلي بالحاج: مرجع سابق، ص 448 .

(2) Menzes. F.d. The life and Religion of Mohammed, p.160 .

بهما من تحريف وتشويه وتغيير ، لحقائق مؤكدة كالوحدانية والحساب والعقاب والجنة والنار .

فإن المستشرقين لم يرقهم ذلك ، فكانت الفرصة مواتية من خلال الترجمات للتلويح بأن القرآن لم يزد عن كونه نسخة مشابهة في أحكامه، وقصصه للعهدين القديم والجديد من ناحية وإلى تقرير أنه كتاب مضطرب مشوش، لا تستقيم معانيه ولا تطرد أحكامه، وأن التصرف في قراءته على أي وجه كان أمراً ضرورياً حتى يعالج ما به من تناقض واضطراب.

كما انقاد المستشرقون بما كونوه حول كتابة النص القرآني في عهد الرسول -ﷺ- والجمع على عهد أبي بكر -رضي الله عنه- ، وما قام به عثمان -رضي الله عنه- من جمع الناس على قراءة واحدة، فأروا أن النقص والزيادة، والحذف والتبديل، حقيقة لحقت بالنص القرآني، وعلى مراحل كما مر بنا تعددت أسبابها ومراميها، اعتماداً على مناهج لم تكن قادرة على تتبع الرواية الإسلامية، والاعتماد عليها شكاً فيها من جانب، ورغبة في هدمها من جانب آخر، فالنقص والزيادة وعدم منطقية ترتيب سور القرآن وآياته عقيدة استشراقية راسخة لدى أغلبهم، قادت المترجمين للقرآن للعمل بها في تراجمهم والتأكيد عليها كلما سنحت الفرصة.

وتحكمت القراءات التوراتية والإنجيلية في دراسات بعض المستشرقين للقرآن وآياته، حتى لم تستطع مغادرة أحكامهم عليه بالتبعية لهما، والاعتماد عليهما بل دعاهم ذلك إلى تخطئة ما ورد بالقرآن من قصص ، فوجدوا في الترجمة فرصتهم لتقرير ما تكون لديهم، من هذه القراءات المرسخة في أذهانهم ، بل والدعوة إلى حرية التصرف بالتعديل، اعتماداً على مفاهيمهم، وتجاوز حقائق القرآن، فما تغيير قوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَتُ فَرْجَهَا﴾ "التحریم: 12" إلى ومريم ابنة "يواقيم"، وحديثهم عن سورة الفاتحة بأنها تتميز بالصبغة الطقسية "أي تلك التي تقرأ في الطقوس والتراويل الدينية"⁽¹⁾.

(1) محمد محمد أبو ليلة: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ص 337 .

وافترضهم بأن القرآن الكريم حين قال: ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ﴾ "مريم: 28"، إنما خالف حقيقة تاريخية، ظناً منهم أن الأخت هنا لا تخرج عن نسبة الأخ الشقيق، ولم يستطيعوا مفارقة القراءة التوراتية، وإدراك أن الأخوة المقصودة إنما هي إخوة العائلة التي تنحدر منها "مريم"، والتي تتصل بعمران والد كل من موسى وهرون - عليهما السلام-، أو أنه من المحتمل أن يكون لمريم أخ اسمه "هارون" لم يدون اسمه أي كاتب، ولم يذكره سوى القرآن⁽¹⁾، وربطهم ما جاء في إنجيل متى⁽²⁾ "لأن يمر الجمل في ثقب إبرة أهون من أن يذلف مترف إلى ملكوت السماوات" بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا نَتَّحِبُّ لَهُمْ أَنْ يَفْتَحَ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ "الأعراف: 40"⁽³⁾.

فعاثوا في قراءة حروف القرآن فساداً، كما انحرفوا بفهم دلالاته فكانوا فيها من المنتقصين تارة، ومن المغالين تارة أخرى، وكثيراً ما يتحللون من القواعد اللغوية زيادة على تحللهم من الضوابط الشرعية، مخالفين بذلك شهادة من قال منهم: "ورغم كثرة القراءات، فإن أياً منها لم يؤد إلى جنوح معاني القرآن بحيث تجعلها بعيدة عن المعاني المفهومة من القراءات الأخرى"⁽⁴⁾.

فيتحرر "سافاري" من أوليات القوانين العربية، حتى إنه يقوم بتكوين ما دخل عليه الألف واللام، ويقلب الألف إلى ياء ساكنة ويحرف التضعيف إلى تسهيل مع إضافة "ياء" للنداء "ولام" بعد لام التعريف في قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا﴾ و﴿الْقَمَرُ إِذَا تَلَّهَا﴾ و﴿النَّجْمُ إِذَا جَلَها﴾ و﴿اللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا﴾ و﴿السَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا﴾ و﴿الْأَرْضُ وَمَا طَحَاهَا﴾ "الشمس: 1-6"، فينون "السين" من لفظ الشمس هكذا "الشمس" وكذلك "القمر"

(1) عبد الرحمن بدوي: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص 169 .

(2) متى 19 فقرة 24.

(3) Rodinson. M. Islam and Capitalism, p.24 .

(4) محمد عمارة: مرجع سابق، نقلاً عن "وات"، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، مكتبة الإسراء، لهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، تر/ عبد الرحمن لشيخ، 2001م، ص 176 .

و"السماء" و"الأرض"، ويقلب ألف ضحاها وتلاها إلى ياء ساكنة ويحذف التضعيف من "جلاها" ويضيف "ياء" إلى الفعل "بناها" ويزيد لاماً بعد لام التعريف في الأرض⁽¹⁾، ويمكن لنا أن نقول بعد هذا العبث، كيف يفعل ذلك من قضى جزءاً من عمره مع العرب والمسلمين في بلادهم؟!.

ويمارس "مونتة" على النص القرآني فهما يدعو من خلاله إلى حرية القراءة التي يؤمن بها كما آمن بها غيره من المستشرقين فيزعم أن الآية من قوله تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمُ الرِّبَا بِنَاتٍ وَلَهُمُ البُنُونُ﴾ "الصفات: 149"، قد حرقت وينبغي في نظره أن يقال: "فاستفتهم الله البنات ولكم البنون؟" بدلاً من "الربك" وبدلاً من "الكم" حتى لا يعود الضمير فيها إلى محمد وحتى يكون النص واضحاً بعد هذا التغيير⁽²⁾، وقد يضيف عبارة لتستقيم دلالة من النص في ذهنه كما فعل في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي﴾ "لقمان: 15"، فيضيف عبارة "يا محمد"⁽³⁾، مع أن العبارة عائدة على الإنسان في صدر الآية حيث قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِالذِّكْرِ﴾ "لقمان: 14"، ويتجاهل كون النبي -ﷺ- فقد والده وهو جنين؛ وفقد أمه وهو وليد.

وقد يوهم قارئه بأن بعض الآيات زيدت من النبي -ﷺ- أو على سبيل الشرح للنص الأصلي كما فعل في قوله تعالى: ﴿تَنْفِخُ الْمَلائِكَةُ وَرُوحُ إِلَهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَامُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ "المعارج: 4"، فيدعي أنها تبدو شرحاً للآية السابقة لها أراد محمد -ﷺ- أو كاتب هذا الشرح أن يبين العلو المطلق الذي يسكنه فوق السماوات السبع⁽⁴⁾، والآية حسب دعواه هي قوله تعالى: ﴿مِنَ اللّهِ ذِي الْمَعَارِجِ﴾ "المعارج: 3"، وهكذا يخلق

(1) إبراهيم عوض: المستشرقون والقرآن، ص 13 .

4 هـ Edourd Monte, Le Coran, p. 105. (2)

3 هـ Ibid, p.552. (3)

6 هـ Edourd Monte, Le Coran , p. 779. (4)

"مونتة" بخياله في التعامل مع نص لم يحترم قدسيته عند معتققيه، ولم يدرك قيمة ذلك في صيانتته من العبث.

ويمعن "مونتة" في حرية القراءة حتى وصل به الحد إلى إدعاء حذف آيات من القرآن وزيادة آيات أخرى، كما فعل في نفيه للتتابع بين الآيتين "65، 66" من سورة الأنفال، من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ إِنْ خَفَى اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ يَا ذُنَّ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ "الأنفال: 65-66"، فيرى أن هاتين الآيتين رواية لآية واحدة كانت موجودة فضاعت⁽¹⁾، أي أن الآيتين كانتا عوضاً عن آية مفقودة لأنه توهم التناقض بين الآيتين، ولكنه لم يقترح لنا برأيه تلك الآية المفقودة، ولم يستسخ المعادلة الحسابية، لأنه غفل عن العلة في قوله تعالى وعلم أن فيكم ضعفاً، ضعف المدد الروحي الذي فقده المستشرقون.

وفي قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ﴾ "هود: 89"، يرى أن عبارة "وما قوم لوط منكم ببعيد" مقحمة في النص، ويدعى أنها جاءت في وقت لاحق لقصد التغطية على ما في النص من تناقض⁽²⁾، ويعترض على ذكر "إيليس" لأنه المرة الوحيدة التي ينسب فيها إلى الجن ويدعى أنه خطأ من الناسخ في المخطوط الأول من القرآن، فالأمر في رأيه صادر إلى الملائكة وعصى واحد منهم وهو "إيليس" إذا هو من جنسهم وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ "الكهف: 50".

1 - Edourd Monte, Le Coran , p.314.

2 - Ibid, p.326.

ومن الممارسين لحرية قراءة النص والدعوة إليها "جاك بيرك" وله طريقته في ذلك بالاعتماد على قراءات توراتية وإنجيلية ، من مثل تصرفه في قوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَتُ فَرْجَهَا﴾ "التحرير: 12"، فيغيرها هكذا "ومريم ابنة يواقيم" ويشير إلى أن ذكر مريم بنت عمران هو إشارة تصالحية لمريم القبطية⁽¹⁾، فكل ما هناك أن مريم هي أم النبي عيسى -عليه السلام-، وهي إسرائيلية ومارية مصرية، وأن مريم ولدت طفلها ولادة إعجازية، ومارية كانت ولادتها وفق الوضع الطبيعي للبشر، كما أن يواقيم هذا لم يأت له نكر في الأناجيل البتة، وكل ما هناك أن اسمه ورد في بعض روايات لا تحظى بالثقة عند النصارى⁽²⁾.

كما أنه يقوم بقراءة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّؤَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ "الروم: 10"، بقوله "أسأؤوا السؤاى"⁽³⁾ بضم الهمزة في "أسأؤوا" في خروج عن قواعد العربية وصحة الرواية والقراءة المعتمدة على أساسها، ومن عجيب ممارساته في حرية القراءة أنه تعرض للفظه النبي الأمي" وحوّرها إلى معنى أنه ابن "أمه" إذ لم يكن أباه حياً عند ولادته فترجمها "Le Prophete maternel"⁽⁴⁾ وذلك عندما قرأ قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الرِّسَالَاتِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ "الأعراف: 157"، وهو يعلم أن العرب لم تنسب إلى أم بهذا المعنى أبداً، وإن كانوا نسبوا إلى الأب، وحتى لو كان ذلك صحيحاً فإن اللفظة ليست "أمي" وإنما هي في النسب "أمومي" والتي تعني أن من يوصف بها قد ظل على نفس الحالة التي ولدته بها أمه من حيث جهلة بالقراءة والكتابة"⁽⁵⁾.

(1) إبراهيم عوض: ترجمة/ جاك بيرك للقرآن بين المادحين والقادحين، ص 73 .

(2) Elizabeth Gibly Withycomb. 'The Oxford dictionary of English Christian Named Oxford, 1948 art "Joachim", p.78 .

(3) ترجمة: "جاك بيرك للقرآن" ، ص 432 ، نقلاً عن إبراهيم عوض : مرجع سابق ، ص 16 .

(4) م.ن : ص 181 ، نقلاً عن : م.ن : ص 26 .

(5) إدوارد لين: مد القاموس، مادة أم، لنها الأوسط، 92/1 .

ويحوّر "ولفسون Walfson H.A" * كلمة يميت إلى يقتل "Killeth" مسن قوله تعالى : ﴿يُخَيِّئُ وَيُسِيئُ﴾ " الحديد : 2 " فلم يشأ أن يأتي بمقابل كلمة يميت في ترجمته وكان الأولى أن يترجمها هكذا "He "ALLAH" makes or cases to die"⁽¹⁾ .

ولم يقتصر عملهم على ما مر بنا، إنما جاء ما أوردناه تمثيلاً على ما فعلوا من أجل تحريفاتهم للقرآن الكريم حين تولوا ترجمته، انطلاقاً من مفاهيمهم المقتبسة والمتأثرة في غزو فكري ماكر عنيد، بعد وعي تام من قائده لمكانن الضعف والقوة في نفوس المسلمين، ومعرفة تامة لدور الإسلام الخطير في حياة أتباعه⁽²⁾، فكانت الترجمة وسيلة من وسائلهم، علماً تحقق جزءاً من أهدافهم وتزرع ذاكرة جديدة في رؤوس أجيال تنشأ على ولاء فكري ونفسي للغرب.

* ولفسون (1887 - 1974م) ولد في روسيا وهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، 1903م، اهتم بالفلسفة وأرخ لفلسفة العصور الوسطى لليهودية والإسلامية، من آثاره: الإسلام وعقيدة التثليث المسيحية، مجلة هارفارد اللاهوتية (1949 - 1956م)، العلم في الإسلام، وعلم الكلام الذي جاء فيه مبحث عن طبيعة القرآن، بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 623، العقيلي: مصدر سابق، ط رابعة، 152/3.

(1) محمد محمد أبو ليله : القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي ، ص 405 .
(2) عبد الستار فتح الله سعيد: الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1989/1410م، ط خامسة، ص 39.

الفصل الثالث

المستغربون وتحقيق مقاصد التحريف

إن نشاط المستشرقين امتد في الفكر الإسلامي، ليصنع وسطاء له في دائرة متصلة فكرياً، منفصلة إقليمياً، فرأى المستشرقون أن من تمام جهودهم في توجيه الشرق إلى أفكار الغرب أن يصنعوا لهم عقولاً تفكر بأيدولوجيتهم المتعالية، وهذه الظاهرة المتولدة من الاستشراق قد تختلف تسمياتها بين الباحثين والدارسين، ولكن مفهومها قائم على تنمية الفكر الغربي بآلة تفكير شرقية متأثرة، فيسميها بعضهم تغريباً، ويسميها آخرون، استغراباً، وفي الاستعماليين لا ينسب إلى الغربية كما في استعمالات الفلاسفة المحدثين، بل متوجه في انتسابه إلى الغرب، مع تداخل ملحوظ في الغربية أيضاً، لأن من معاني الاغتراب كما ورد في المعجم الفلسفي التحول إلى الآخر، سواء أكان هذا التحول من الذات إلى الذات لتغترب عنها كالآخر، أو انفصام الذات عن العالم، أو المجتمع الذي تعيش فيه⁽¹⁾.

فالشرقي المتأثر شعوراً وفكراً بالغرب ثقافة وحضارة، يتحرك فيه هذا التحول في الذات وذلك الانفصام عن عالمه وحضارة أمته.

وهناك فريق آخر ينظر إلى الاستغراب مقابلاً للاستشراق، ولكن في صورة علمية محضّة، تنأى عن المواجهة والتحدي الصدامي، وتقصد إلى دراسة الفكر الغربي وحضارته في اتجاهين: اتجاه الاستفادة العلمية من الإيجابيات، واتجاه النقد الموضوعي للسلبيات، وإيجاد البدائل المناسبة، ومن المبرزين في هذا السبيل حسن حنفي الذي يرى الاستغراب "اتجهاً داعياً لدراسة الحضارة الغربية ومسارها وتراثها ومعارفها من منظور شرقي"⁽²⁾.

وفي مجال هذه الدراسة يتوجه استخدام هذا المصطلح في الدلالة على المعنى المتمم للاستشراق، فهو امتداد لا يختلف إلا في شكله الوعائي المكاني مع توحد في الفكر والمقصد، وهذا ما اختاره بعض الباحثين فكان مفهوم الاستغراب يعني لديهم:

(1) انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، مصدر سابق، ص 36.

(2) ماذا يعني علم الاستغراب؟ در الهادي، بيروت، (2000/1421م) ط أولى، ص 6.

التأثر بالفكر الغربي، واستنساخه كما هو، والدعوة للاقلاع عن الهوية الحضارية⁽¹⁾.

وتكمن المعضلة في كون الفارق بين الدارس الغربي للشرق، والدارس الشرقي للغرب هو التفاوت في القوة الفكرية والحضارية، فالشرقي يألم من الضعف والإحباط والظلم، والغربي يأنف بعظمة الذات والقوة ويدّعي أنه الطرف الأقوى والأقوم، وهو يثبت ذلك بإجراءات عملية تخفي مساوئه الفكرية، ولذلك جاهر الدارسون الغربيون لفكرنا وحضارتنا بصفة الاستشراق، ويستحي الشرقيون من الظهور بوصف الاستغراب، حتى وإن كان في اتجاه البحث في الفكر الغربي ونقده. غير أن الاستغراب يمارس بصورة أوضح في الاتجاه السلبي، في كونه صدى لصوت الاستشراق وأثراً للتفاعل معه، فمن الناحية الاجرائية نرى أكثر المستغربين هم المستجيبون للفكر الغربي وغاياته، وليس دراسة الغرب من خلال رؤية شرقية، فذلك مفهوم يلزم أن نسعى إلى تحقيقه في مشروع فكري يتصدى للاستشراق ويستثمر فكر الغرب ومناهجه⁽²⁾.

ولقد حرص المستشرقون منذ بداية القرن الماضي إلى استقطاب أعلام الفكر الشرقي، واتخذوا وسطاء لهم في محاولات ذلك التأثير، ممن درس بالغرب، أو درسه الغربيون في الشرق.

(1) انظر : ماذا يعني علم الاستغراب ؟ ، حسن حنفي ، ص 15 .

(2) لمزيد للتوسع يرجع إلى : حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992م، ط أولى، ص 18 .

طه حسين^(*):

ويبرز طه حسين الذي مارس دور الوسيط بين الاستشراق والاستغراب بنشاطه العلمي إبان الفترة الأولى ثم تخطى عن ذلك الدور بعد كهولته، ربما لأنه كان مستجيباً لرغباته الخاصة، ولم يكن مدفوعاً بأيدلوجية من جماعة خارجة على الفكر الإسلامي، فكان ما فعله دليلاً على أن من يتصف بقدر كاف من الموضوعية العلمية لا يمكن أن يستغرب وينسلخ عن جسم حضارة عميقة الجذور، قادرة على مساوقة الحداثة قدرتها على الارتباط بالأصالة، فقد كان جريئاً عندما لعب دوره الاستغرابي، وجريئاً عندما تنصل منه، وقد أثار كتابه "في الشعر الجاهلي" حفيظة المحافظين والمجددين على السواء من علماء الشريعة الإسلامية والآداب العربية، لما في بعض عباراته من همسات طاعنة ولما فيه من إنكار لأكثر أشعار الجاهلية، استجابة منه لنظرية "مرجليوث"، ومن همساته الطاعنة قوله تحت عنوان الشعر الجاهلي من كتابه وهو يذكر قراءات بعض الآيات يختمها بالآية الأولى من سورة الروم: ﴿عَلَيْتِ الرُّومُ ﴿ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾ "الروم: 2-3" بالاختلاف في بناء الفعل للمجهول أو للمعلوم، لا تشير إلى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن فتلك مسألة معضلة تعرض لها، ولما ينشأ عنها من النتائج إذا أتيح لنا أن ندرس تاريخ القرآن، إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل، ويسيغه النقل، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب، التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها، لتقرأ القرآن⁽¹⁾.

(*) طه بن حسين بن علي بن سلامة (1889-1973م)، أديب مصري، ولد بقرية الكيلو محافظة المنيا، بدأ حياته العلمية بالأزهر، 1902م، ثم الجامعة المصرية، وأول من نال منها شهادة الدكتوراه 1914م، تخرج بالسربون 1918م، صار بعدها محاضراً في كلية الآداب بجامعة القاهرة فعميداً لها ثم وزيراً للمعارف، ثم عين عضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي بدمشق، من آثاره: في الشعر الجاهلي، حديث الأربعاء، قيادة الفكر، آلهة اليونان، فلسفة ابن خلدون وهو رسالته للدكتوراه بالفرنسية، مستقبل الثقافة، الأعلام للزركلي: 231/3.

(1) في الشعر الجاهلي: مطبعة كتب المصرية، القاهرة، (1926/1344م)، ط أولى، ص 34.

فهو يقر باختلاف القراءات استجابة لتعدد اللهجات، ولا يقر بالاختلاف القائم على تغيير الحركات الإعرابية أو حركات البنية الصرفية، وهذا تفريق غريب، ويبالغ في الموضوعية العلمية، تساوقاً مع دعاوى المستشرقين الظاهرة، حتى يرفض أن يكون مدافعاً عن القرآن بعد أن يعرض بشبهة بشرية القرآن، وهو يردد آراء بعض المستشرقين في تأثر النص القرآني بشعر أمية بن أبي الصلت، معقياً على هذا المطعن الخطير بأنه لا يعنيه، فيقول في حيدة بل في تنصل من المسؤولية العقديّة: "وليس يعنيني هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون، فأنا لا أؤرخ القرآن، وأنا لا أؤد عنه، ولا أتعرض للوحي وما يتصل به"⁽¹⁾ كيف لا ينشغل بتفنيده وهو المؤمن بالقرآن؟! .

تم يخفف من غلوائه في آخر كتابه، فيظهر إمكانية موثوقية النص القرآني ولكن في غير جزم بحتمية ذلك، مما يكشف عن تردده وحيرته فيقول: "القرآن وحده هو النص العربي الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته، ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تلي فيه"⁽²⁾، فاستعماله كلمة "يستطيع" إيماء إلى أن منهج المؤرخ هو المحكم في سلامة النص القرآني بصورة نسبية، قابلة للتفاوت في قوة الموثوقية وضعفها على حسب فناعات أولئك المؤرخين.

وقد أدخل كلمة "يمكن" في عبارة أخرى فقال في آخر صفحة من كتابه: "وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع أن ينازع في أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في رواية القرآن، وكتابته ودرسه وتفسيره، حتى أصبح أصدق نص عربي قديم، "يمكن" الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهما"⁽³⁾.

ولكن أخطر ما ورد في هذا الكتاب جراءة على قداسة القرآن ما قاله في المقاربة بينه وبين التوراة، والمفارقة بينهما وبين الحقائق التاريخية: "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين

(1) في الشعر الجاهلي: ص 83 .

(2) م.ن: ص 126 .

(3) م.ن: ص 183 .

الأسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي⁽¹⁾، لا أدري كيف يمكن تأويل هذه العبارة، بما يصون القرآن من الطعن في إخباره عن الحقائق الغيبية الماضية؟ فهي طعن في الموثوقية والإعجاز معاً.
عبد الله يوسف علي:

وممن برز في اتجاه ترديد الأصداء عبد الله يوسف علي^(*)، وهو مسلم من طائفة البهرة الإسماعيلية بالهند، حفظ القرآن صغيراً وتعلم العربية والإنجليزية، واتصل بالتعليم العلماني في صغره وقد ترجم القرآن إلى الإنجليزية عام 1935م، بمدينة لاهور الباكستانية في جزأين، وتأثر في ترجمته بعلم اللاهوت المسيحي وأرتكب فيها أخطاء لغوية وعقدية، ومن تجاوزاته تفسيره لآيات الجنة والنار بالتفسير الرمزي وتفسيره للتعليم الأخروي بأنه روعي لا جسدي على تأويل الباطنية وإخوان الصفا، ويفهم من سياق ترجماته وتعليقاته أن الإيمان لا يتطلب التصديق بمحمد - ﷺ - ومن تأثره بالعقائد النصرانية والمعتقدات الباطنية ما فعله في سورة الأنعام من قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا مَوْءُودُ الْأَنْعَامِ : 59﴾ فقد ترجمها هكذا: "With him are the 'Keys of the un seen'"⁽²⁾ منحرفاً بمدلول كلمة الغيب إلى الأمانة بالنصرانية لا بالمعنى المعهود عند المسلمين الذي يعني ما غاب عن عقل الإنسان وحاسته. ومن تحريفاته اللغوية ترجمته لكلمة "جنة" بـ "Garden" التي تعني حديقة البيت⁽³⁾.

وليس غريباً أن تصدر هذه التشويهات من حامل فكر إسماعيلي باطني يحرف في فهم تأويل القرآن بنصه العربي، فالأحرى به أن يحرفه عند الترجمة، وذلك مما

(1) في الشعر الجاهلي: ص 26 .

(*) نادى بالتعليم العلماني، وباخذاء مثل الدول الغربية في ذلك، وفق ما صرح به في خطبة ألقاها بغرفة لصالة البيضاء ونشرتها التابيز في عدد يناير، 1907م .

(2) محمد محمد أبوليلة: مرجع سابق، ص 389 .

(3) م. ن، ص 389 .

يضاف إلى فضائح الباطنية، ولا شك أن في الترجمة مجالا خصبا لأقلام ذوي الشبهات من أصحاب البدع.

أبو بكر حمزة:

وظهر أبو بكر حمزة الجزائري بترجمة فيها تحريفات لا تليق بمسلم عربي، شرع فيها عام 1966م ثم صدرت في باريس 1972م، في مجلدين كبيرين، في 1275 صفحة من الحجم الكبير، مع ملاحق أكثر من مائة صفحة، وارتكب فيها أخطاء سواء أكان ذلك في تقديمه لكل سورة أو عند ترجمته للآيات، كادعائه التكرار المحض بين الآيتين 52، 54 من سورة الأنفال وهما قوله تعالى: ﴿كَذَّابٌ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ "الأنفال: 52" وقوله بعد آية ﴿كَذَّابٌ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَمَّا كِتَابُهُمْ بَدُونَهُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ "الأنفال: 54" ويرجع سبب ذلك التكرار بأن أعضاء لجنة كتابة المصحف على عهد عثمان، رضي الله عنه قد وصلتهم روايتان مختلفتان لآية واحدة فاحتفظوا احتراسا بالروايتين معا⁽¹⁾.

وله رأى استسراقي في إعادة ترتيب الآيات حيث يرى أن قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ اقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَالسُّنُوتُ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ "هود: 44"، يلزم وفق الاتصال المعنوي في نظره أن تتلو في الترتيب قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَرَحْمَتِي أَكُنُ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ "هود: 47" وقبل قوله تعالى: ﴿قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ

(1) S. Hamza Boubakeur. Traduction et commentaire, 2 vols, Paris, 1972, p. 1/361-362.

وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ ﴿٤٨﴾ "هود: 48"، ففي تقدير أبي بكر حمزة أن استواء السفينة على الجودي يلزم أن يتصل بهبوط نوح لا أن يكون قبل دعائه⁽¹⁾.

ويدعي أن الآية: 44 بقيت في مكانها الحالي احترما لترتيب الآيات في المصحف العثماني، ويقرر مبدأ إعادة الترتيب في عهد عثمان -رضي الله عنه- فيقول: "بعض الآيات قد نقلت من مواطنها أثناء ولاية سيدنا عثمان -رضي الله عنه-، إذ لم يكن معروفا إلى أي سورة تنتمي ولا إلى أي موضع ينبغي أن تكتب"⁽²⁾.

ومعلوم أن إعادة الترتيب من مقتضيات إعادة القراءة للنص القرآني عند المستشرقين.

ويأتي الشيخ أبو بكر حمزة إلى الآية: 33 من سورة الرحمن فيفسر الجن بالشياطين في قوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَفْتَيْتُمْ أَنْ تَقُذُّوا مِنْ أَعْيُنِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَأَنذُوا لَا تُقُذُّونَ إِلَّا بِإِذْنِ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبِّ وَالْحَبِّ ذُو الْعَرْشِ الْمَلِكِ الْغَنِيِّ الْمُسْتَعِينِ قَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ هُمْ أُولَئِكَ إِنَّهُمْ عَنْ آيَاتِنَا عُتُوبُونَ﴾ "الرحمن: 33"، فيترجمها كما يلي: "O peuple des démons des hommes" أي يا معشر الشياطين والإنس⁽³⁾، مع أنه عنون سورة الجن بـ "Jinns"⁽⁴⁾ وفي قوله تعالى: ﴿وَأَمْدَدْنَاَهُمْ بِفَاكِهِةٍ وَكُحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾ "الطور: 22" يرى أن الفاكهة واللحم ليست على الحقيقة في الدلالة على نعيم الجنة، بل على الرمز ومجبتها حسية في ظاهرها لم يكن إلا مراعاة لإحساس العرب الأجلاف بالجوع⁽⁵⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الْفَجَّارَ﴾ "الزمر: 5" يترجمها بتحريف "ألا" الاستفاحية إلى همزة الاستفهام المقرونة بلا النافية بمعنى "أليس"، متأثرا في ذلك

(1) S. Hamza Boubakeur. Traduction et commentaire p.1/279. f.2.

(2) Ibid, p.1279 f.2 .

(3) Ibid, p.2/1065 .

(4) Ibid, p. 2/1146

(5) Ibid, p. 2/1042

بتحريف "سافاري" و "مونتته" و "بلاشير" كيف أمكن له أن يجاريهم وهو العربي المسلم الذي يتفهم سياق لفظ القرآن ويتذوق بلاغته وقد جاءت بالفرنسية كما يلي: (1) " *Or ca, n'est il point le* " ، وكان المؤمل في ترجمة الشيخ أبي بكر حمزة أن تكون وفق المرجعية الإسلامية الخالصة، وأن ينتزه عن شبهات المستشرقين في دعوى إعادة الترتيب ومخالفة مصحف عثمان الأصل، مع تلبس ترجمته ببعض الإسرائيليات والآراء المنحرفة، ومرد ذلك إستجابته لأصداء فكر الاستشراق الصادح بتلك الشبهات الفاسدة.

مصطفى مندور:

وممن استغرب في قراءة النص القرآني ومدراسته على مناهج المستشرقين، مصطفى مندور الذي أنجز رسالة علمية تحت إشراف "بلاشير" جهر فيها بنظرية قراءة القرآن بالمعنى، استرضاء لرغبة أستاذه، ومن تصريحاته في ذلك قوله: "هنالك على الأخص نقطة وقع عليها اتفاق كثيرين هي أن القرآن ربما قرئ بأوجه كثيرة، ولكن الأساس هو أن يحترم المعنى، وقد أيدت نصوص كثيرة هذه الفكرة، فينسب إلى عمر رضي الله عنه قوله: "القرآن كله صواب" (2)، ما لم تجعل مغفرة عذاباً أو عذاباً مغفرة" (2).

ويظهر اتكاؤه على الروايات الواهية من قوله: "فينسب إلى عمر" ثم يستطرد مستدلاً بما نسب إلى ابن مسعود رضي الله عنه بمثل ما أستدل به عن عمر رضي الله عنه "وقد دافع ابن مسعود عن تعدد (*) القراءات مؤكداً أنه بعد أن نظر في اختلاف القراءة لم يجد سوى مترادفات" (3)، ثم تمادى في شبهته حتى قال: "والنبي لم

(1) S. Hamza Boubakeur, p.2/924.

(*) انظر: مسند أحمد، 30/4، الإتيان 159/1.

(2) عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن، ص 142، عن رسالة مندور.

(*) انظر: الإتيان، 159/1.

(3) عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن، ص 142.

يفطن إلى أن كاتبه عبد الله ابن أبي السرح كان يغيّر الكلمات عندما يكتب بإملائه⁽¹⁾ ثم ينصرف إلى ما أنتحل عن التابعين من بعض الروايات فيقول: "وقد علم عمر بن عبد العزيز أن رجلاً كان يقرأ القرآن فيقلب نظام الآيات، فلما قوطع في قراءته، ادعى أنه لا ذنب في هذا ولا جريرة، ما دام يذكر كل النص في أي نظام كما روى أن مسلماً آخر استبدل بعض الكلمات بمرادفاتها"⁽²⁾ ويجعل كتاب الأغاني⁽³⁾ من مصادره في هذه الروايات وأمثالها، ومما يجلي اعتقاد "مندور" بتطور القراءة القرآنية اتساقاً مع نظرية المستشرقين قوله: "ويلاحظ أنه بالرغم من كل أنواع التدخل التي تمت بوساطة السلطات المركزية، أو بوساطة القراء المتخصصين، فإن الروايات لم تكف عن التكاثر"⁽⁴⁾ وفي كلامه هذا تقليد لما ذكره "بلاشير" ولم يغير فيه إلا بعض الكلمات وهو دليل على أن ما يقول به "مندور" ليس إلا صدق لما رده المستشرقون⁽⁵⁾.

وقوله: "فإن الروايات لم تكف عن التكاثر" إنما جاء منه لتصور ما يرمي إليه من القول بتطور القراءة حيث بدأت تتوسع كلما اتسع الزمن، وهذا مخالف لحقيقة القراءات، ويتطور "مندور" في شبهته حتى يدعي متخيلاً تدخل الصحابة في النص القرآني ليجعلوه أكثر وضوحاً ويقوموا خطأه في الشكل أو الصيغة⁽⁶⁾.

(1) عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن، ص 143.

(2) م. ن: ص 143.

(3) م. ن: ص 143.

(4) م. ن: ص 148.

(5) م. ن: ص 148.

(6) م. ن، ص 152.

فضل الله نكاين:

أما فضل الله نكاين (*) المسلم الإيراني، فإنه ابتدع مالم يسبق إليه، حين ترجم القرآن ترجمة شعرية كاملة، ونشرت ترجمته دار دونللي والأنبساء بشيكاغوا عام 2000م، وخالف في مواضع من ترجمته ما يقابل المعاني الأصلية للنص القرآني، من ذلك ترجمته عبارة ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الآية: 6 من سورة البقرة فأوردها هكذا "Those who have been rejectors" حيث ترجم كلمة كفروا بـ "rejectors" أي معترضين⁽¹⁾، على الإطلاق والصواب أن تترجم "unbelievers" وقد يكون نظمه الشعري هو الذي ألجأه إلى استعمال هذه الكلمة.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ البقرة: 7 يترجم الجملة هكذا: "Atorment grave is to be theirs" أي لهم مقبرة عذاب أو عذاب القبر لهم⁽²⁾ فتحديد العذاب بالقبر تجاوز من الشاعر لأن دلالة العذاب العظيم في الآية عذاب الآخرة لا عذاب القبر فقط.

وفي قوله تعالى: ﴿يَا أُخْتُ هَارُونَ﴾ مريم: 28 يترجمها بعبارة "you lady virtuous" وتعني أيتها الصالحة أو الفاضلة. وهذا مخالف لمنطوق الآية التي تنسب مريم إلى هارون وهو اسم علم، وقد برر المترجم تحويله للفظ المذكور عن دلالته بقوله: "إن العرب قد هجروا مثل هذا التعبير يا اخا العرب يا أخت فلان..."⁽³⁾، ولكن العرب لم يهجروا هذه العبارة، وإن هجروها فلا مسوغ لأن تترك في ترجمة نص تضمنها لأن المنظور في الترجمة نص الكلمات المترجمة وليس واقع حياة المخاطبين بالترجمة.

(*) إيراني الأصل مولود بطهران عام 1938م، حاضر في جامعة كمبريدج وعمل في إذاعة B.B.C البريطانية.

(1) نقلا عن، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، محمد محمد أبو ليلة، ص 395.

(2) م. ن: ص 395.

(3) م. ن: ص 395.

ويترجم كلمة "المهد" بمعنى "مزود" هكذا "Cribbe" في قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ "مريم: 29" فهو يستخدم كلمة وردت في الإنجيل⁽¹⁾ مشدودا بذلك إلى ثقافة العهدين حول المسيح. وأقرب لفظه لما عنته الآية هي "cradle" التي تعطي المعنى الحسي لحضن الوليد⁽²⁾ ولو اكتفى "تكاين" بترجمة نثرية لتجنب الوقوع في مثل هذه المثالب التي درجته في صف المستغربين .

محمد أركون^(*):

ويطالعنا "محمد أركون" بمشروعه الذي لم ينضج بعد في إعادة قراءة النص القرآني وفق الحفريات والتفكيكات الغربية، فهو في توصيف "على حرب" يفكر بطريقة جديدة مغايرة، تخرق أسوار الممنوع، وتطرق أبواب الممتنع... جديد كل الجدة إن في المصطلح والأداة، أو في المنهج والرؤية، أو في التوجه والرهان ثم إنه قراءة تأويلية أو تفكيكية⁽³⁾.

وبعبارة مرسومة في لوح النقد فإن "أركون" يشرح أعضاء النص القرآني كما يفعل في أي نص فكري آخر، أو على الأقل فإنه يدعو إلى ذلك، وقد ادرك المتأملون في قراءة خطابه بأنه قد فعلها فقال "حرب" "لا ينبغي لقارئ أركون أن يعتد بتصريحاته عن القرآن بل عليه أن ينتبه إلى تفكيكاته"⁽⁴⁾، ويقول واتقا من رؤيته "والخطاب الأركوني هو خطاب نقدي في توجهه، حفري تفكيكي في بنيته

(1) لوقا: 12/2 هذه لك العلامة: تجنون طفلا فقمطا مضجعا في منود.

(2) نقلا عن القرآن لكريم من المنظور الاستشراقي، مرجع سابق، ص 396.

(*) محمد أركون: جزائري، من مدينة تاوريرت ميمون بمنطقة القبائل، ولد عام 1929م، ودرس في جامعة الجزائر ثم التحق بفرنسا، وبها حصل على الدكتوراة 1969م، عن ابن مسكويه، ورفق في سلك التدريس حتى نصب أستاذاً بجامعة السربون الجديدة "جامعة باريس الثالثة"، تستغية الصحف والمجلات الفرنسية في كل ما يتصل بالإسلام، عبد الرزاق هرماس: مطاعن المستشرقين في ربانية القرآن، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد 38، السنة 14، 1999م، ص 119، هامش 1.

(3) أوام الحدائة: قراءة في المشروع الأركوني: مجلة الاجتهاد، عدد 21، السنة 5، خريف عام (1993/1414م)، بيروت، ص 75-76 .

(4) م. ن، ص 78 .

ونسيجته، ولهذا فإن أركون إذ يتكلم "عن" (*) القرآن ويستعيده إنما يخضعه لمطرقته النقدية، ويقرأه بعين حفرية تفكيكية" (1).

فإن "أركون" يسعى إلى نزع هالة القداسة عن الوحي القرآني، بدعوى الدراسة العلمية، وفق المنهج النقدي بآلية التفكيك، ونقد مصدرية القرآن أول منطلقات أركون متفقاً مع المستشرقين، وإن حاول الظهور بمظهر المجاوز لمنهجهم الكلاسيكي القائم على التحليل العنصري، للألفاظ فهو يسويهم بمفسري النص المسلمين.

يقول في جمع أبي بكر رضي الله عنه للمصحف "هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية، هذا ما يمكن أن نستشفه مما تسرب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أحيط بها هذا التراث" (2) فهو يشكك في سلامة النص القرآني بطرف خفي من خلال نافذتين أولاهما: "الغاية من جمع النص فيصوره بالصراع السياسي على السلطة، وأخرهما: الوسيلة بإدعائه تسرب نص آخر في القرآن من التراث فيؤدي ذلك إلى إدماج أقوال الصحابة في النص القرآني اتساقاً مع هدفهم الصراعى.

ويقول في جمع عثمان رضي الله عنه "راح الخليفة الثالث عثمان "أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي" يتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا التجميع عام 656 م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحى إلى محمد. رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها "مصادقيتها" مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكل في ظل عثمان" (3).

(*) وردت في أصل النص "المقال" على:

(1) م. ن، ص 78.

(2) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر/ هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، المركز الثقافي العربي للدار البيضاء، 1998م، ط ثلاثة، ص 288.

(3) م. ن، ص 288 .

يقوم الحفر الأركوني على إقحام كلمات ملغومة داخل عرض تاريخي يبدو مجرداً من الأغراض للرائي، ولكنه مشحون بتلك الكلمات المتفجرة التي يستظهرها القارئ المستبصر من تلك الكلمات "العائلة المعادية... أمكن النقاطها... المصحف الحقيقي... لكل كلام الله... رفض الخلفاء اللاحقون... استحالة أي تعديل ممكن" فهو ينظر إلى النص القرآني على أنه قابل للتعديل ويتم ناقله الاوائل بالتحريف تاركاً القارئ ضحية لهذه النتيجة المغرضة. يقول سعيد عليوان مفنداً هذه الشبهة "كف يرضى علي بمصحف عثمان المخالف لمصحف محمد ﷺ؟ إن رضاه دليل على أن مصحف عثمان رضي الله عنه هو مصحف محمد ﷺ - ذاته شكلاً ومضموناً⁽¹⁾... لماذا لم يعترض بنو هاشم على ذلك المصحف الذي كتبه عثمان رضي الله عنه؟

ومن رهاناته في مشروعه التثويهي قوله: طاعناً في سلامة النص القرآني بدعوى حذف بعض النصوص القرآنية لتسوية الخلافة" فإن العقل التدبيري للدولة "les raison d'etat" راح يحذف بضربة واحدة تجارب وشهادات روحية لا تقدر بثمن، وراح يركب من عنده وحسب مصلحته شهادات اخرى تخص تشكيل القرآن مما أدى إلى نتائج خطيرة جداً، ذلك أن هذه العملية راحت تشكل البنى العقلية والتصورية التي ستسيطر على وعي ملايين البشر منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا"⁽²⁾، وهذا القول لا يفيد فقط إتهام "أركون" للصحابة بالزيادة والنقص في النص القرآني، بل يتعداه إلى ما هو أشد نكراً فلنتأمل قوله: "راح يحذف بضربة واحدة تجارب وشهادات روحية لا تقدر بثمن" فهو ينظر إلى القرآن وكأنه من تصرف الصحابة في السرد قياساً على روايات الإنجيل من قبل الرسل كيوحنا، ولوقا، ومرقص، ومتى، وبرنابا... إلخ، ومن حق غيره وفق هذا التفكيك الحفري والتلغيم الأركوني ان ينظر إلى النص القرآني وكأنه ديوان شعر منبتق من تجارب شعورية

(1) لتصوير وموقفه من النهضة الحضارية المعاصرة في الجزائر، ص 950.

(2) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 285.

لا أنه وحي يوحى. وقد ادرك سعيد عليوان ما قصد إليه "أركون" في النص السابق من دعوى حرية القراءة فقال: "ولا يخفى ما في الكلام من طعن في القرآن، وإيماء بحرية التصرف في النص القرآني الذي مارسه الساسة لمصلحتهم الشخصية، ولتسويغ أهدافهم التي رموا إليها واخترعوا قرآناً جديداً وأقتنع الناس بأن هذا الأخير هو قرآن محمد"⁽¹⁾.

ويفضي منهج "أركون" به إلى التهكم بتاريخ القرآن ليقول: "يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معنية فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة..."⁽²⁾ ويختص "أركون" بمصطلحات يستعملها اقتباساً أو ابتداءً، فلكي يوهم بالمقاربة بين القرآن والإنجيل يقول حول القراءات القرآنية "ومن المعلوم أن القراءات التي اعترف بها التراث هي سبع أو أربع عشرة من حيث سندها، وقد أعلن التراث أيضاً أنها هي وحدها القراءات "الأرثوذكسية" أي الصحيحة" والمستقيمة وأنها مغلقة نهائياً"⁽³⁾ فيستخدم "الأرثوذكسية" إيماء لتلك الطبقة الدينية المحافظة على كلمات النص، كما يوحى بمصطلح "مغلقة" بأن روايتهم للنص تمنع بقية الروايات التي وصفها بأنها لا تقدر بثمن. كما يستخدم أحياناً مصطلحات أستاذه "بلاشير" مثل "مقدمة"، "خاتمة" من ذلك قوله عند دراسته لسورة الكهف "إن أول تفحص لسورة الكهف يتيح لنا أن نكتشف فيها العناصر التكوينية التالية: تستهل السورة من وحدة نصية مؤلفة من 8 آيات ولكن لا يمكن اعتبارها بمثابة مقدمة"⁽⁴⁾.

ومن مصطلحاته البديلة التي يشحنها بتلميحات حفرية حارقة استخدامه للفظ "المنطوقة" أو العبارة اللغوية عوضاً عن الآية القرآنية، المصطلح الإسلامي المعتمد،

(1) سعيد عليوان، مرجع سابق، ص 94.

(2) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 288.

(3) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1998، ط ثانية، ص 94.

(4) لقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: تر/ هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001، ط

أولى، ص 147 .

بدرجتها الأولى "المعنى المتبادر إلى الذهن" ومعناها الحرفي، ويأخذ فكرة سلبية عن الإسلام بسبب تكرار معاني القتل فيها وبسبب أنه حول هذه الآيات إلى مصطلحات قانونية وتشريعية⁽¹⁾ فهو يعزف عن دقة استخدام المصطلحات التي يعتمدها في مشروعه، لأنها تصادم فكرته في إعادة قراءة القرآن، ولكن لماذا إعادة القراءة؟ في الدرجة الأولى والمعنى الحرفي تطبيق المنهج العلمي على النص القرآني، وفي المعنى الثاني الخفي الطعن في سلامة هذا النص المقدس.

ويدعسو إلى إخضاع النص القرآني للقانون الوضعي المعاصر ويستغرب من المسلمين عدم قراءة السورة المذكورة بعين العصر فيقول: "ومن الصحيح أن نضيف بأن الفكر الإسلامي اللاهوتي لم يقم هو ذاته بقراءة حديثه لهذه السورة، ولو أنه قام بها لكشف عن العقبة المركزية، التي لا تزال تواجهنا حتى اليوم في الخطابات المتعلقة بحقوق الإنسان"⁽²⁾.

ثم يخرج بنتيجة مفادها: "والواقع أن القراءة اللاهوتية والقانونية لسورة التوبة وحدها تؤكد السياج الدوغمائي المغلق"⁽³⁾ من أجل ذلك يلفت الانتباه إلى الضرورة الملحة للقيام بإعادة قراءة حديثه للنصوص المقدسة، وينبغي على هذه القراءة الحديثة ... أن تأخذ بعين الاعتبار الظروف التاريخية السائدة آنذاك، والصراعات العقائدية التي زاد من حدتها تدخل القرآن في بداية القرن السابع الميلادي⁽⁴⁾ ومن مقتضيات إعادة القراءة عنده أن يتم الالتزام بمعيار المستشرقين بإعادة ترتيب الآيات وفق النسق التاريخي للنزول، ولا يتحرّج "أركون" من إنتقاد نسق الآيات في المصحف فيعلن في غير استحياء "نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي"⁽⁵⁾ لو اكتفى بهذا المقطع النقدي لكان مستشرقاً لكنه

(1) الفكر الإسلامي نقداً واجتهاداً : ص 118.

(2) م. ن: ص 118.

(3) م. ن: ص 122.

(4) م. ن: ص 144.

(5) م. ن: ص 90.

تجاوز الخط الاستشراقي موعلاً في المجاوزة فقال: "ولا معيار عقلائي أو منطقي"⁽¹⁾، ويصرح بهيمنة منهجية اليوم على هذا النص المقدس فيقول: "وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على المحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها"⁽²⁾ فهو يعتمد رأي "تولدكه" وجماعته، و "بلاشير" ومن تبعه في ترتيب سور القرآن وآياته وفق شكل تاريخي متسلسل ونبذ ترتيب السياق المصحفي المعهود للآيات والسور.

لكن هل يمكن لنا لو سلمنا جدلاً بصحة المنهج التاريخي أن نتحسس معالم الترتيب بشكل قاطع أو ظني على أقل تقدير؟ إن ذلك متعذر بين كثير من السور فما بالك بالآيات، إن الهدف الأقصى من وراء دعوة المستشرقين إلى إعادة الترتيب وتفصيلها من قبل "أركون" هو القصد إلى إيهام المسلمين وغيرهم بأن القرآن مضطرب، لأننا من الناحية الإجرائية سنفضل في إعادة الترتيب وفق الزمن بعد أن تركنا الترتيب وفق الوحدة المعنوية في المصحف فنكون بذلك قد تركنا القرآن بغير ترتيب فصار نصاً مشوشاً، وأقصى ما استطاع علماء القرآن أن يصلوا إليه في ترتيب تنزلات آيات القرآن كان محصوراً في آيات معدودة لا تقيم بنية بديلة عن ترتيب المصحف، وكانت محاولاتهم تلك من أجل التفسير فقط، وليس اعتراضاً على ترتيب المصحف، وكان معيارهم جملياً، بما قبل الهجرة وما بعدها لا تحديد فيه بزمن حاصر أو مكان حاجز، ويخلص "أركون" إلى غاية منهجية وهو معاملة القرآن بما تعامل به النصوص الأخرى لا سيما الأناجيل والتوراة، فيصرح قائلاً: نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد، وكما حدث للأناجيل والتوراة إعادة قراءة سيمائية ألسنية للنص القرآني، إن المنهج الألسني... يمكنه أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية، التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص"⁽³⁾ بل لم يكتف بعرض المنهج المطلوب هذا، لكنه

(1) الفكر الإسلامي نقداً واجتهاداً: ص 90 .

(2) م. ن: ص 90 .

(3) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ص 291.

يصادر كل قراءة سابقة، ويحفز للقيام بقراءته المقترحة فيقول: "إن قراءة كهذه للقرآن تتسبب اليوم عملاً شديداً الأهمية"⁽¹⁾ وكان الأمر قد استقر له حتى يقول: "ولكن للأسف فإنه نقصنا العدد الكافي من العمال الباحثين"⁽²⁾.

والسؤال الذي يتوقفنا بعد هذا العرض المجمل لآراء "أركون" في نقد النص القرآني هل كان "أركون" منسجماً مع منهجه متوحداً مع أفكاره؟ يقول علي حرب "أرى أن خطاب أركون يخترقه التعارض هناك من جهة نزعة أيدلوجية هدفها التبشير والتحريض للتأثير على المتقنين، وتعبئة جيش من الاختصاصيين يعملون في ورشة أركون المعرفية... ومقابل هذه النزعة هناك المفكر الناقد المنقّب... والفكر النقدي هو ضد التعليم والتبشير"⁽³⁾ ويؤكد "سعيد عليوان" بأن أركون لم يصمد أمام المحاجة لعل مرد ذلك إلى ضعف التوافق بين عقله ومنهجه وبين آليته الفكرية ومشروعه الوليد، فيقول: عن القراءة السيمائية للنصوص المقدسة التي يدعو إليها "إن أركون قدم هذا المقترح في عدة ملتقيات للفكر الإسلامي التي كانت تعقد بالجزائر، منها الملتقى الذي عقد بالأوراس سنة 1983م وقد نقده كثير من العلماء الحاضرين. وأفحموه ووصل به الأمر إلى البكاء وإعلان التوبة أمام الملا"⁽⁴⁾.

الصادق النيهوم:

وممن استجاب للأفكار الاستشراقية "الصادق النيهوم"^(*)، الذي أثار في بعض كتاباته انتقادات، وصور شبهات، لا سيما في كتابه الإسلام في الأسر، فأصداً الوصول إلى مقارنة بين النصوص المقدسة التوراتية والإنجيلية والقرآنية، مستخدماً

(1) تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ص 291.

(2) م. ن: ص 291.

(3) مجلة الاجتهاد: المقال السابق، ص 97.

(4) سعيد عليوان: مرجع سابق، ص 959.

(*) الصادق النيهوم: (1937-1995م)، باحث ليبي، متخصص في الأديان المقارنة، تخرج من بلنكي، مارس الكتابة الصحفية، شارك في إنشاء المؤسسة العامة للصحافة في ليبيا، له كتب في الفكر والنقد، منها: القسود، الإسلام في الأسر، إسلام ضد الإسلام، شريعة من ورق، نزار أبطه، محمد رياض المالح، إتمام الأعلام، ص 125.

ألية ذات شقين: لغوي وفلسفي مستغلاً معرفته بالعبرانية لغة التوراة، والأرامية لغة الإنجيل، والعربية لغة القرآن، وسنده في ذلك إمامه بمباحث الفلسفة ومذاهبها، وبعد جهاد مرير في مصارعة أفكاره يصرح بنتيجة مفادها "أن القرآن لا ينقل عن التوراة والإنجيل، بل هو التوراة والإنجيل في صياغتها الإلهية"⁽¹⁾ ويحاول الاستدلال على نتيجته هذه قائلاً "بالنسبة إلى الإنجيل أثبت القرآن رواية لوقا في سورتي مريم وآل عمران، لكنه أسقط بقية الأناجيل، ورفض قولها إن المسيح ابن الله، وندد كثيراً بهذه الترجمة الأغريقية"⁽²⁾، فيتكئ على توافق القرآن مع الإنجيل في قصة مريم والمسيح، معرضاً عن الفوارق من حيث: الموثوقية والأسلوب، وموافقة صريح العقل وصحيح العلم، وتلك المعالم تميز خصائص النص القرآني المصون عن الإنجيل الذي تعرض للتحريف، ويتعامل مع النص القرآني على طريقة المستشرقين بالنظر إليه على أنه فكر أرضي يتفنن مصدره في وضع ضوابط الوقاية النقدية، أمام حركة العلم والتفكير العقلية، فيقول في إظهار مفارقة القرآن للتوراة من وجه، ومقاربتة لها من وجه آخر: "أوجز القرآن عرض أسفار التكوين والخروج إلى سفر الملوك الأول، وهو منهج مهمته إعداد هذا النص للتصحيح.. ونجح بذلك في تجنب الصدام اللامجدي بين النص المقدس وبين النص العلمي"⁽³⁾.

ويتحليل عباراته ولو تحليلاً عنصرياً لغوياً، نلاحظ جرأته على قداسة النص القرآني بصور استنكف عنها "بلاشير" من قبله، ذلك لأن "بلاشير" لديه نصيب من الموضوعية، والاستقلالية في إصدار أحكامه، ولكن النيهوم وأضرابه من المستغربين يترجم الآراء الحادة للمستشرقين ويرسلها في عبارات مكشوفة: كقوله: "أوجز" فهي دالة على أن القرآن ينتقي من التوراة ما يريد ويترك ما لا يريد، وقوله "وهو منهج" تركيب يؤدي إلى تعامل القرآن في دلالاته ومقاصده، تعامل المذاهب

(1) الإسلام في الأسر: سلسلة كتاب الناقد، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، فبراير، 1995م، ط ثلاثة، ص 137.

(2) م:ن: ص 137.

(3) م:ن: ص 138.

الفكرية الإنسانية ذات الرؤى المحدودة، فهو في نظره منهج من مناهجها وقوله: بذلك في تجنب الصدام اللامجدي" يصور القرآن وكأنه فكر برجمارتي* ذرائعي يتحايل من أجل التنكب عن الضرر والحصول على النفع وليس كتاب دعوة وهداية، وفي موضع آخر يصرح بخضوع القرآن للمحيط الاجتماعي والحضاري المحدود بفكر الإنسان فيقول: إن القرآن "ليس كتاباً جديداً بل قراءة جديدة"⁽¹⁾ يقول حسام مصطفى في الرد على هذه العبارة: "إنه قراءة جديدة لنفض التزوير الذي لحق بالقول الرباني سابقاً، وهو جديد في كونه قد شكّل في تلك المرحلة ابتداءً جديدة"⁽²⁾، والحق أن القرآن يملك من القوة البرهانية والتنظيمية ما يجعله جديداً في كل طور من أطوار الحضارة الإنسانية، إذا تفاعل العقل المتلقي مع نصه الإلهي، إن هذه الآراء المتماشية تتم ليس عن استغراب يستجيب لفكر غربي يشعر متلقيه بتفوقه، بل تدل على إنسلاخ عن الإيمان بقداسة وإعجاز القرآن، إرتواء في أوام الكهف لذاتية مضطربه، واستجابة لمقولات استشراقية مترجمة في ذهن الصادق النيوم.

نصر حامد أبو زيد:

وينطلق نصر حامد أبو زيد في هذا السياق بألية نقدية تعتمد على التحليل والتركيب، ولكنها تتوجه إلى نتائج تفقد التوافق العضوي والتلازمي بينها وبين مقدماتها، ذلك أن مادة النص التي يدرسها بتلك الآلية، تختلف في مصدرها ومضمونها وأسلوبها، عن منهج معالجة النصوص البشرية، وهذا حد حاجز بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري، وقد أوقعه هذا المنهج المستعار من المستشرقين في شبهاتهم ومقاصدهم من تحريف النص القرآني.

فهو يحرف قراءة القرآن تحريفاً فهمياً تأويلياً أشد خطراً من التحريف اللفظي، لأن التحريف اللفظي ينكشف بادئ الرأي والتحريف الفهمي خفي في تسلله إلى

(* Pragmatism لصطلح على المذهب القائل بأن الحقيقة هي من صميم التجربة الإنسانية، وأن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة، وأن الفكر في طبيعته غائي، مراد وبه: المعجم الفلسفي، ص 74.

(1) الإسلام في الأسر : ص 137.

(2) م ن : ص 250 .

العقول، عميق في تلبسه وتوهمه، ولا يجد نصر أبو زيد غضاضة في ترداد عبارات المستشرقين في غضون خطابه النقدي، من ذلك طعنه في جمع القرآن في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وتفسيراته الفرضية المحكومة بالأيدلوجية^(*) "ولا نغالي إذا قلنا إن تثبيت قراءة النص الذي نزل متعدداً في قراءة قریش كان جزءاً من التوجيه الأيدلوجي لتحقيق السيادة القرشية"⁽¹⁾، ويسفر عن هذا النوع من التحريف في القراءة الفهمية بما يؤدي إلى دمج الدلالة القرآنية المقصودة من الخطاب بدلالة السنة النبوية الشارحة له، لا يفرق بين النص وشرحه، كما لا يفرق بين قدسية الخطاب القرآني في منطوقه وقابليته للتفاعل مع العقل البشري في مفهومه.

يقول في الشافعي بأنه "حرص لا على جعل السنة شارحة ومفسره فحسب، بل على إدماجها في أنماط الدولة وإدخالها، جزءاً جوهرياً في بنية النص القرآني"⁽²⁾ فهو يبين نظريته على ازدواجية النص القرآني المنشطرة إلى شطرين مقترنين: نص إلهي في السماء قبل نزوله، ونص بشري في الأرض بعد التنزل، فتحول مصدره بسبب اتحاد المنهج النقدي عند نصر حامد أبي زيد تأثراً بالمنهجية النقدية الأدبية التي تقضي بأن المؤلف يتحول إلى قارئ وتتغير علاقته بالنص⁽³⁾، ويصرح بضرورة هذا المنهج البشري وما يؤدي إليه من كون القرآن بشري من هذا الوجه بعد التلقي والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقة، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير... ومن الضروري أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية

(*) Ideology يستدع هذا المصطلح "ستودي ترانس Destuttde Tracy" للدلالة على الفلسفة التي تفرض الميتافيزيقيا وتقتصر همها على دراسة المعاني لتبين خصائصها وقوتينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها، محاولة بنوع خاص لكتشاف أصلها، كما أنها تعبر عن معان أخرى سياسية، واقتصادية، ودينية، مراد ودية: مصدر سابق، ص 65.

(1) الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية، دار سيناء، القاهرة، 1992م، ط أولى، ص 15.

(2) م من: ص 39.

(3) إشكاليات لقراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2001م، ط سابعة، ص 48.

لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي⁽¹⁾، ثم يتدرج في الإفصاح عن هذه النظرية الاستشراقية فيقول: "إن القول بالهسية النصصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم"⁽²⁾.

ويقول في موضع آخر في جراءة مثيرة "الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق يطمس الحقيقة، فالنص في حقيقته وجوهه منتج ثقافي، والمقصود من ذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عاماً⁽³⁾، وهذا تصرف غريب يصادم منطلقات منهجه التي أعلن فيها بازواجية النص القرآني حيث كانت في طرفه الميتافيزيقي من وجهة منطوقه، وفي طرفه البشري من جهة ألوهية مفهومه، فنفي الطرف الأول في هذا التصريح وما شاكله في مراحل تفكيره المتقدمة، وأبقى على البشرية دون تقييد ولا تحديد، وفي إجراء مقارنة بين النص القرآني والنصوص الجاهلية التي سبقت نزوله يستخدم المنهج النقدي المقارن، وكأنه يقارب بين ملحمة يونانية وأخرى رومانية، أو بين ديوانين لشاعر غربي وآخر شرقي، ويجعل الفارق ليس أسلوبياً ومصدرياً بل مرجعه إلى المرد الزمني الطويل في تكون النص القرآن والقصير في صياغة نص شعري وإلى اختلاف الحياة الثقافية بين النصين بما يؤدي إلى القول ببشرية القرآني بالضرورة "إن النص القرآني منظومة من مجموعة النصوص، وإذا كان يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واضح من المعلقات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استقرغه تكون النص القرآني، كما يتمثل في تعدد مستويات السياق المحدد لدلالة كل جزء من أجزائه.. وهذه التعددية

(1) نقد الخطاب الديني: سبأ للنشر، القاهرة، 1994م، ط ثانية، ص 126.

(2) م-ن: ص 206.

(3) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، 2000م، ط خامسة، ص 24.

النسبة في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص، لأنها تمثل عناصر تشابه بين النص ونصوص الثقافة عامة، وبينه وبين النص الشعري بصفة خاصة⁽¹⁾.

ويردد مقالة المستشرق "لوى آلنوسير" بأنه "لا توجد ثمة قراءة بريئة" ويتخذ موقفاً إجرائياً لتطبيق هذه المقولة فيلتقى فيه مع⁽²⁾ المستشرقين في إنسانية الوحي القرآني فيتحدث عن السياق القرآني من زاوية الموقف النصي فيقول "أما الموقف من النصوص الدينية فقد اعتمد آلية الانتقائية التي تقبل الأجزاء وتعيد توظيفها وتأويلها، أما الأجزاء المرفوضة، فيتم تصنيفها في خانة الانحراف أو التحريف الناتج عن الضلال"⁽³⁾، ويلتقي معهم في تأطير دعوة القرآن بالحصر في بيتها الأولى، بيئة التنزيل دون غيرها فيصف المخاطبين به بأنهم "الناس الذين ينتمون لنفس النظام اللغوي للنص" وينتمون إلى الإطار الثقافي الذي تعد هذه اللغة مركزه"⁽⁴⁾، ويلتقى مع النيبوم في الإيهام الساذج الذي ينكشف بيسر للمتأمل في أغراض الخطاب ودوافعه النفسية والدعائية في النظر إلى النص القرآني على أنه أيولوجية واقعية تشبه أي مذهب فكري شرقي أو غربي مثل قوله: "إن النص الذي يخاطب محمداً ويستجيب لهومومه التي هي هموم الواقع، يتجاوز موقف الاستجابة السلبي إلى محاولة صياغة واقع جديد، صياغة الإيدولوجية التي طال البحث عنها في دين إبراهيم"⁽⁵⁾، فمجرد التحليل اللفظي في قوله "خاطب محمداً ويستجيب لهومومه" وقوله في وصف تلك الهوموم التي "هي هموم الواقع" وقوله "محاولة صياغة" يظهر القرآن وكأنه جهد بشري يتأرجح في المحاولة بين الخطأ والصواب، ووصف الصياغة بالأيدولوجية يؤكد منظوره الإنساني للنص القرآني لأن الإيدولوجية مجموعة

(1) مجلة القاهرة: إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، يناير، 1993م.

(2) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 228.

(3) مجلة القاهرة، إهدار السياق، يناير، 1993م.

(4) مجلة القاهرة، مشروع النهضة بين التوفيق والتناقض، أكتوبر، 1992م.

(5) مفهوم النص: ص 69.

من الأفكار المتساندة الصادرة عن مجموعة بشرية ذات هموم واحدة وأهداف مشتركة.

لقد نجح نصر أبو زيد في التعبير عن مقاصد المستشرقين التي كانوا يستحيون من إظهارها مجملة، كما أظهر مقاصدهم في تصريحات تحريف النص القرآني بالقراءة الحرفية والفهمية فهو داع إلى بشرية القرآن في تدرج متصاعد طاعن في إعجازه بمحدودية دعوته، مفصح عن تعرض قراءاته للتطور استجابة للتفكير الرغبي، والتوجه الإيدولوجي، مخضع النص القرآني للنقد، ناظر إليه على أنه خطاب كبقية الخطابات المنقودة، المحكومة بالتطور التاريخي والاجتماعي، ويخالف المسلمين الذين لا يؤمنون بالمرحلية والتاريخية في فهم القرآن، لأنهما يتنافيان مع خلود القرآن وتمايم شريعته التي جاء بها فهو القائل "إن القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً، وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي، جوهرها الذي تكشفه في النص"⁽¹⁾، ولا يزال نصر أبو زيد يبذل جهده في هذا السبيل.

الطيب تيزيني:

وبمنهج تحليل النصوص يعالج الطيب تيزيني، بعض الإشكاليات المفتعلة حول قراءة النص القرآني ليصل إلى نتيجة الطعن في موثوقيته وألوهيته، فيتسلل رويداً رويداً من المسائل الصغيرة، المسلم بصحة أكثرها عند المسلمين، حتى يقرر أحكاماً، أقل ما توصف به أنها إلحاد في آيات الله، من ذلك أنه يستعرض بعض الكلمات الأعجمية المستعربة التي تكلم بها القرآن لشهرة استعمالها في اللسان العربي، لسيوظف هذه الظاهرة في إيهام القارئ أن القرآن مقتبس من مواضع أهل الكتاب بجزيرة العرب، إبان نزول القرآن فيقول: "كلمة جهنم... أنت من اللغة الأثوبية... البعض عنده أنها سريانية أو كلدانية، أو ربما أنها عبرانية" فيقلب الوجوه في تأصيلها حتى يختم بالرأي القائل بعبرانيتها، ويوجه أصل كلمة "الجنة" و"الجن"

(1) نقد الخطاب الديني، ص 118.

إلى اللغة اللاتينية "Genius" ثم يقول: "وقد أخذ بهم القرآن، وتحدث عنهم محمد بما هو أشهر من أن يشار إليه"⁽¹⁾، ويتعرض الخلاف في أصل كلمة "الفردوس" بين اليونانية واللاتينية والفارسية، وعنده أن كلمة "إيليس" تتحدر من "ديابولوس" اليونانية، ثم يكشف عن غرضه بسفور فاضح حين يقول: "تصل إلى ما قد يقترب من اليقين بأن الحقبة المكية الأولى خصوصاً، عرفت الكثير من المواعظ الدينية التي كان يلقيها وعاظ نصاري وآخرون من نمط قس بن ساعده.. فمثل هذه المواعظ كانت تترك أثراً عميقاً في شخصية محمد"⁽²⁾، إن القرآن وفق آخر جملة من عبارته من كلام محمد -ﷺ-، وهو عين الرأي الذي يعتنقه أكثر المستشرقين.

ويعترض على ترتيب القرآن وفق نظام المصحف، ويسند ذلك إلى عمل الصحابة، توافقاً مع رأيه المنحرف إلى بشرية النص القرآني: "وقد فعل كتاب القرآن وجماعه... أمراً حاسماً في رأيهم، وهو ترتيب سور القرآن بحسب طولها وقصرها"⁽³⁾، كما رأى أن من العقبات التي تواجه قارئ النص القرآني، شكلانية السياق وضعف الانتظام التاريخي للسور والآيات، ووهن الوحدة الموضوعية ويزي أن القول بتمامية النص أمراً خلافياً⁽⁴⁾.

وإنطلاقاً من النظرة المادية الماركسية التي غطت على بصره، يجاوز دائرة الطعن التي لم يبلغها "هنري ماسية" ولا "جاك بيرك" مدعياً الإمعان في التحليل والتفسير: "وسوف نتبين في ضوء عودة مدققة لنصوص إسلامية مبكرة، أنه يبدو أن للمسألة وجهاً آخر أكثر دلالة وحساسية، ولم ينتبه إليه "ماسيه ولا بيرك"، وباحثون آخرون كثيرون، ويقوم على أن القرآن وفق آراء جمع من الكتاب الإسلاميين خضع أثناء جمعه وبتأثير من المصالح السياسية المتصارعة خصوصاً للتكونات السياسية

(1) مشروع رؤيا جديدة للفكر العربي، جواهر الثمام، دار دمشق، دمشق، 1994م، ط أولى، ص 588.

(2) م-ن: ص 588.

(3) م-ن: ص 570.

(4) م-ن: ص 570.

والأيدلوجية الإسلامية الناهضة لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصاً⁽¹⁾، فهذا هو يصرح بالتحريف من قبل المسلمين للقرآن، وذلك سيؤدي به ضرورة إلى تحريفه هو للنص الحالي، ولو بصورة نظرية ذهنية، وقد يمارسه على الصعيد الإجرائي، لأن من يقول بتحريف خطاب عن أصله، سيفترض البديل الصحيح أو على الأقل الذي يرجح صحته ليحل محل ذلك المحرف⁽²⁾.

ومن خلال هذه العبارة نلاحظ أنه يتفق في الأيدلوجية الفكرية مع نصر حامد أبي زيد، وإن كان كلاهما يستخدم آلية تناسبه، ويقصدان معاً إلى محاولة إقناع القراء أن النص القرآني يعاني من إشكالية تتعلق ببنائه الدلالي والسياقي، وإشكالية قراءته وفهمه من قبل المسلمين المقدسين له، وإن كان نصر أبو زيد يتفوق على التيزيني في قوة العرض، وسعة الثقافة، وتضخم معرفي في الإطلاع على الفكر الإسلامي فسي التفسير والعقيدة، ومن عبارات التيزيني الركيكة قوله في مصحف عثمان وكونه جمع خلاصة المصاحف الأخرى في انتقائية خاضعة لدوافع أيدلوجية "... حتى لو تم ذلك على أساس نص قام على أنقاض نصوص انتهى بها الأمر إلى الطبخ"⁽³⁾.

ومن أقواله في ذلك "إذا كانت يد الترتيب والتنسيق قد طالت الإطار الشكلي العام للسور القرآنية بحيث جاءت الأطول قبل الأقصر، إلا أن المسألتين الآخرين ظلنا بمنأى عن ذلك، ونعني بهما السياق الزمني التاريخي للسور والآيات والوحدة البنيوية للموضوعات... فإننا نفتقد تسلسلاً زمنياً تاريخياً تراتيبياً لمحتويات القرآن في المصحف الذي بين أيدينا كما أننا نواجه في النص القرآني أمشاجاً غير متسقة في بنية أو في بنيات موحدة"⁽⁴⁾.

(1) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 402 عن سامر سلامبولي، ظاهرة النص القرآني: تاريخ ومعاصرة، الأوقاف، دمشق، 2002م، ط أولى، ص 9.

(2) م-ن: ص 402.

(3) م-ن: ص 402.

(4) م-ن: ص 572.

ولكن نسأل التيزيني ومن يعترض على نظام السور والآيات القرآنية، ماذا لو تعلقت كل مجموعة آيات، أو كل سورة بموضوع واحد، ولم تتجاوزته إلى غيره، وأصبحت تخوض في جزئيات وتفصيلات ذلك الموضوع، إنه يتحول في هذه الحالة من كتاب هداية جامع، إلى كتاب وصفي كأنه يبحث في فرع من فروع المعرفة الإنسانية، ووسم هذا الكتاب المقدس بالشمولية والجامعية في تسميته "قرآناً" يقتضى ذلك، فهو يتحدث في جوامع العقيدة والتشريع والأخلاق، فلا يناسبه إلا أن تجمع كل سورة فيه طائفة من تلك الجوامع مع لحمة توحدتها من الخصائص الإسلوبية والايقاعية والمقصدية لكل سورة، مع المحافظة على التداعي المنطقي في الانتقال من موضوع إلى آخر، فسورة المائدة مثلاً تصب في مقصد تصحيح العقيدة الإلهية التي انحرف بها أهل الكتاب، مع تعرضها لموضوعات أخرى في الأحكام الفقهية والقيم الخلقية وقصص الأنبياء والأمم السابقة في تلاحم معنوي، يتوجه إلى ذلك الغرض العقدي فلا تنافر ولا تماشج.

ومن الغريب أن يعتمد طيب تيزيني على الروايات الواهية المدفوعة في الرواية الإسلامية، ويقرر على أساسها خلاف ما انفقت الأمة على سلامته فيقول "وكما يعلن رهط من المحدثين وكتاب السيرة في أن سوراً أو آيات أو ألفاظاً قد زيدت وأخرى انقصت، أو نسخت، أو تلفت أو انتهت بموت حافظها، مما جعل أن من يقول برأي التيزيني في ضعف الوثوق بالنص القرآني، يسهل عليه أن يحقق بعد ذلك ما لم يحققه المستشرقون في مقاصد التحريف، فزيادة على قوله ببشرية القرآن وتحريف نصه، يطعن في عالمية دعوة القرآن ويستخدم الآية: 4 من سورة إبراهيم للدلالة على هذه الفكرة من قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ فهو يوافق رؤية المستشرقين في التفاف الأمم الشرقية حول مخلص لقومه، فيقول مؤيداً: "ولعلنا نشير إلى أن تصور "المسيح المخلص" أو "المسحاء المخلصين" لدى التوراتيين يتقاطع بقدر أو بأخر معها، لكن هذا وذاك وإن تضمن دلالة التشارك، فإنه يبقى محافظاً على خصوصية الموقف المحمدي الإسلامي وقد انطوت فكرة تعاقب الرسل والأنبياء هذه كما هو ملاحظ على المستوغات اللاهوتية التاريخية

للنبوة المحمدية، أما الجديد في أن رسالة محمد، نظر إليها أنها الأخيرة، في عملية التعاقب تلك⁽¹⁾.

كما يلمح إلى التضارب بين الفترة المكية والمدنية في تنزلات القرآن، أو كما يرى فترتي حياة محمد المصدر للقرآن فيقول: بفكرة الساعة ونهاية العالم التي قال بها من قبل بعض المستشرقين وعلى رأسهم "كازانوف" ويرى أنها كانت مسيطرة على عقل النبي ﷺ - طوال المرحلة المكية⁽²⁾، ويسعى الطيب تيزني سعياً حثيثاً من أجل توطين هذه الأفكار وما يواكبها في عقول من يقرأ له كتبه، أو يستمع إلى أحاديثه.

وأولئك المستغربون الذين اتخذناهم نماذج لأصداء الاستشراق أكثرهم شيدت بنيتهم الفكرية من لبنات المادية الماركسية، وصاروا يلجأون إلى أفكار المستشرقين في ترويج آراء لا تقصد إلا إلى هدم العقيدة، والتشكيك في النص القرآني، وتحريف حرفه وفيمه، فيم يهدمون عقيدتنا وحضارتنا على الرغم من أنهم من بني جلدتنا وهذا ما يجعلهم أشد خطراً من المستشرقين.

ويبقى السؤال الذي يعقب هذه الدراسة المتواضعة: كيف نتصدى لتحريف النص القرآني والمطاعن التي يثيرها حوله المستشرقون والمستغربون على السواء؟ ولا مفاصل لنا في التصدي من سلوك المنهج العلمي، بعد تعبئة إرادتنا باليقين والمعرفة، فلن نستطيع أن نقنع غيرنا بما نقول إلا إذا كنا موقنين به، فعلينا أولاً أن، نخلص علوم القرآن والقراءات والتفسير من بعض المفاهيم والمصطلحات الخاطئة، وأن نعيد مدارس كثيرة من الآراء التي الصقت بعلوم القرآن وتفسيره منذ زمن بعيد، لأنها هي المتكأ الذي يستند إليه المستشرقون ومن حدا حنوهم، وبعد الوقوف على أرض صلبة من المنهجية الإسلامية الأصيلة التي تركز على صحة النقل، وسلامة الاستدلال، واستقامة التأويل مع اللغة وقواعد السياق، ومقاصد الدلالة، يأتي دور إنشاء المراكز العلمية الإسلامية المتخصصة، التي تعنى بدراسة الاستشراق دراسة

(1) مشروع رؤيا جديدة للفكر العربي، ص 583.

(2) م:ن: ص 604.

تسعى إلى دفع شبهاته وتطبيب جسد الأمة الإسلامية من طعوناته وفق منهجية علمية، وزاد معرفي، وتحليل دقيق لهذه الظاهرة التي تأخذ أشكالاً تتلون بحسب العصور والأحوال والمقتضيات، فعلى أن نحلل تحليلاً نفسياً واجتماعياً أعلام الاستشراق الطاعنين في النص القرآني ثم نحلل آراءهم ومذاهبهم ويكون ذلك بصورة دقيقة عميقة، وليس بشكل شمولي مسطح، مع تطبيق هذا المنهج أيضاً على المستغربين، ودراسة الدوافع التي حفزتهم إلى مباركة الفكر الاستشراقي، وكلما كانت تلك الدراسات طويلة الأمد، مستجيبة للتخصص الدقيق، كانت ذات نفع في استخراج نتائج علمية مثمرة مع الالتزام بالشروط العلمية من موضوعية ونزاهة وإنصاف وجسأة في كشف الحقائق وليس دائماً يحق لنا أن نلقي اللوم في آامنا الفكرية والحضارية على الاستعمار لأن "السؤال الحرج الذي يطرح أمام هذا التصور كيف استطاع الاستعمار التمكن من السيطرة على البلاد الإسلامية؟.. لأن الأمة كانت في ظروف متخلفة هي الأرضية التي ساعدت على السيطرة الاستعمارية"⁽¹⁾، بل اتسعت المسافة التي تفصل بين تخلفنا وتقدم الغرب مما يغذي فينا الشعور بالضعف والإحباط والتبعية "ففي البلد النامي "المتخلف" يفرض الشيء طغيانه بسبب ندرته"⁽²⁾، غير أننا في محاولة التخلص من ذلك الضعف القائم، لا يليق بنا أن نهاجم قبل أن نثبت أقدامنا على أرض علمية لا تزلزلها هجومات ذلك الطرف الأقوى حضارياً في هذا العصر، ولا يمنع أن نتفاعل معه في بعض المباحكات العلمية الإنسانية التي تنأى عن الإضلال والتزوير وهي كثيرة، كثيرة غيرها من مجالات التحريف والإفساد الفكري يقول مالك بن نبي: "قالمتقف المسلم نفسه، ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة، حتى يدرك دوره الخاص، ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي"⁽³⁾.

(1) زكسي ميلاد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، (1418 - 1998م).

(2) من: ص 106.

(3) مشكلة الثقافة: تر/ عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986م، ص 116.

ويتأكد هذا الالتزام اليوم في عصر العولمة فهناك تداخل لا نستطيع فصله بين حركتنا وحركة عالمنا التي تنطلق بسرعة من العولمة النمطية إلى العالمية التوافقية، ومن الأفق الوحيد إلى الأفق المتحدة، ولنردد مع "موللر" عبارته: "قالبشر على أية حال ليسوا ذئاباً متوحشة، ولكنهم كائنات اجتماعية"⁽¹⁾، ويحول المسلمون مقاومتهم للهيمنة الغربية من حركة العنف إلى حركة فكرية واعية بتغيير الصراع إلى حوار فكري.

(* هارالد موللر: (1948م)، أستاذ العلاقات الدولية بجامعة فرانكفورت وعضو الهيئة الاستشارية للأمين العام للأمم المتحدة "كوفي عنان" لشؤون نزع السلاح منذ عام 1999م، يكتب باللغتين الإنجليزية والألمانية وله: تعويض الثقافات مشروع مضاد لهنتجتون، منع انتشار الأسلحة النووية، ألمانيا والأسلحة النووية .
(1) هارالد موللر، تعويض الثقافات، مشروع مضاد لهنتجتون، تر/ إبراهيم أبو حشيش، دار أوبيا، طرابلس الغرب، 2004م، ص 86 .

الغاية

بعد مسيرة شاقّة ممتعة، مع هذه الدراسة أتوقف وأنا أشدُّ تعلقاً بموضوعها، وأكثر استشرافاً إلى التعمق في مباحثها.

وقد بدأت في هذه الدراسة بعرض وتحليل مفهوم الاستشراق، وتطور ظاهريته بعد تشكلها عبر قرون متوالية، وتبياناً لمجمل أهدافها، وأنواع مدارسها، وأبرز مناهجها، ثم انتقلت إلى بيان مواقفهم المتقاربة من موثوقية النص القرآني، فهم يكادون أن يجمعوا على بشرية مصدره، ووضعية ترتيب سورته وآياته، وأنه مصاغ لتحقيق نوازع متعددة وأغراض متنوعة، كل ذلك كان مدخلاً واسعاً إلى إيضاح مفهوم القراءات عند المستشرقين، وكونها خاضعة لظاهرة التطور، وقد بينت خلال ذلك وجهات النظر الإسلامية، والمفارقات البينة بينها وبين آراء المستشرقين، ثم بلغت بالبحث غايته في إبراز مقاصد المستشرقين من تحريفهم للنص القرآني، وتوسيعهم في حرية قراءاته عند ترجمته إلى اللغات الأوربية، مع وصل ذلك بأصداء الفكر الاستشراقي، المتمثلة في بعض المسلمين الذين كانوا عوناً للمستشرقين على ما سعوا إليه، وقد توصلت إلى نتائج علمية كان من أهمها:

- 1- لم يفرق أكثر المستشرقين بين مصدرية الوحي في الإسلام وما يقابلها في الفكر الغربي القائم منهجه على أن المعرفة مستمدة من مرجعية بشرية محضة.
- 2- يلاحظ على أكثر المستشرقين قصورهم في فهم أسرار اللغة العربية، مما دفعهم إلى إساءة فهم مقاصد النص القرآني وأسرار أسلوبه، وأقر بعضهم بذلك مثل "تولدكة".
- 3- لم يتخلص المستشرقون من الأحكام المسبقة، والأوهام المسيطرة على تفكيرهم وهم يتدارسون النص القرآني؛ مما أوقعهم في دعوى أنه نتاج مصادر داخلية وخارجية.
- 4- لم يستطع المستشرقون إدراك أهمية الرواية الشفهية المتواترة، المساندة لكتابة المصحف في السطور منذ عهد النبي ﷺ، حتى جمع القرآن في مصحف

- واحد على عهد أبي بكر -رضي الله عنه- وتوحيد قراءاته على عهد عثمان -رضي الله عنه- ثم ضبطه وإعجامة بعد ذلك.
- 5- اتكأ المستشرقون على الروايات الواهية والموضوعة في التراث الإسلامي، وقاموا باستغلالها في محاولة لإيهام متلقي النص القرآني على أنه يتضمن صيغاً مختلفة متضاربة.
- 6- روج المستشرقون لنظرية إعادة ترتيب سور القرآن وآياته وفق النزول، محاولة منهم لفرض النسق التاريخي على ترتيب المصحف.
- 7- يرى المستشرقون ضرورة أن يكون النص القرآني موحداً في الأداء والنظم، زاعمين أن الاختلاف في القراءة يؤدي إلى التضاد في مدلول النص.
- 8- إن المستشرقين اتساقاً مع منهجهم، الوضعي حكموا على القراءات القرآنية بأنها خاضعة لنظرية التطور، شأنها في ذلك شأن أية ظاهرة بشرية.
- 9- إن الفارق الجوهرى بين تصور المستشرقين للقراءة الشاذة، وبين مفهوماها عند المسلمين، هو توهم المستشرقين أن أي اختلاف في القراءة شذوذ، ولو كان من قبيل الأداء، ومفهوماها عند المسلمين في كونها أقل وثاقفة من القراءة المتواترة، وأن أكثرها مدرج على سبيل التفسير، وليس من متن النص القرآني.
- 10- إن أكثر المستشرقين قد استغلوا تعدد القراءات من أجل أغراض تصب في هدف جامع، هو محاولة تحريف النص القرآني.
- 11- تمكن المستشرقون من تأهيل وسطاء لهم بديار الإسلام، يوظفونهم في ترديد أفكارهم، ويرصدونهم بالعون المادي والمعنوي.
- 12- من خلال المقارنة بين المدارس الاستشراقية ومناهجها، تبين أنها تتعاضد على ترويح الشبهات، بغض النظر عن انتماءاتها الإقليمية والعلمية، كما هو ملحوظ في الافتراءات على القرآن بإعادة ترتيبه بين المستشرقين الألمان، وغيرهم من المنتمين إلى المدارس الأخرى.
- 13- إن تصفية الفكر الإسلامي من الآراء الدخيلة والموضوعة، هو القاعدة الأولى من أجل تطهير القراءات القرآنية من الشبهات.

دراسة استشرافية:

من مجالات الدراسة العميقة للفكر الاستشراقي ونقده، التوجه إلى البحث في الموازنة بين علمين من أعلام الاستشراق أو بين مدرستين أو بين اتجاهين، من أجل الكشف عن آرائهم الطاعنة في النص القرآني ومواجهتها بالنقض، وفق الضوابط المنهجية والمعطيات العلمية.

التوصيات:

يوصي الباحث بالتوصيات العلمية الآتية:

- 1- إدراج مقررات علمية تتناول آراء المستشرقين في القرآن وعلومه بالكليات الإسلامية المتخصصة.
- 2- إنشاء مراكز علمية متخصصة في نقد الفكر الاستشراقي، لكي تُعنى بترجمة أعمال المستشرقين ثم التصدي لها بالنقد والمعالجة.
- 3- توحيد الجهود الفردية من قبل الباحثين المسلمين في صورة هيئات ومؤسسات جماعية تعنتي بإبراز الرؤى الإسلامية الصحيحة، ونشرها في الأوساط الغربية باللغات الحية، وإذكاء الروح النقدية في مناهجهم العلمية؛ حتى يتمكنوا من معاورة الآخر، وألا ينحسروا في منهج التلقين، حتى نحصن أجيالنا المسلمة من التأثير بالشبهات الاستشراقية، التي يوظف لها الغربيون مناهجهم وآلياتهم الفكرية.

والحمد لله من قبل ومن بعد،،،

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقم الآية	الآية	السورة
277	2	الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	الفاحة
277	3	الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ	
266	5	إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	
273	5	وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ	البقرة
315	6	لِئِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ	
315	7	وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ	
271	12	أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُتَسِدُونَ	
268	13	أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّعِيَاءُ	
199	48	وَأَنْتَوَا بِرِمَا لَا يَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا	
208	61	مِمَّا نَسِيتَ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا	
287	93	وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ جَكَفَرِهِمْ	
278	98	مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ	
254، 261		أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ	
269	108	فَأَنْتُمْ تُلَاقُوا اللَّهَ وَرَجَعَهُ اللَّهُ	
267	115	فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا	
161	137	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا	
298	143	وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ	
287	143	إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ	
269	158	وَمِثْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمِثْلِ الَّذِي يَتَّقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ	
268	171		

السورة	الآية	رقم الآية	الصفحة
	فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَعَفًا أَوْ إِثْمًا	182	271
	أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ	187	268
	لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ يَتَّبِعُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ	198	168
	كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً	213	165
	وَأَنْتُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْسِمَا	219	294
	وَلَا تَكْفُرُوا بِالْمَشْرُوكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ	221	278
	فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا بِالْمَعْرُوفِ	234	269
	وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا	259	204
آل عمران	رَبَّنَا لَا تَجْعَلْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا	8	133
	شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ	18	159
	قَالُوا لَنْ نَمْسَكَ الْقَائِمَ إِلَّا أَنْتَ يَا مُحَمَّدٌ	24	71
	وَاسْجُدِي وَامْرُكِعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ	43	274
	وَمَرْسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ	49	258
	وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيْنَا وَبِحَقِّ التَّوْحِيدِ	72	259
	وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ	81	279
	أُولَئِكَ جَزَاءُ هُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ	87	255
	خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ	88	255
	وَلَكِنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ	104	200، 173
	أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ	142	161
	وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ	144	274، 106
	وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ	145	106

السورة	الآية	رقم الآية	الصفحة
	سَلِّفِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ	151	274
	وَمَا كَانَ لَنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ	161	162
	وَقِيلَ لَهُمْ تَمَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ اذْفَعُوا	167	261
النساء	لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ	7	280
	يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ	11	275
	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ	23	277
	فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مِنْ فَرِيضَةٍ	24	167
	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الْكِتَابَ مَا تَرَكْنَا	47	300
	مَنْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ يَطْعَمُ لِي وَلِيَوْمَ يُقَامُ الْحِسَابُ	80	272
	وَمَا كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا	82	197- 294
	لَا تَخْذَنْ مِنْ عِبَادِكُمْ نَصِيبًا مَفْرُوضًا	118	261
	لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ	166	160
المائدة	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ	1	122
	وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خِائِنَةٍ مِنْهُمْ	13	269
	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قِسْمَةٍ مِنَ الرِّسَالِ	19	300
	وَقَفِينَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعَيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ	46	70
	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ	48	255
	فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا	48	253
	يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ	67	72
	لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ	72	71

رقم الآية الصفحة	الآية	السورة	
71	73	لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ	
295	90	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمِيرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَنْزَالُ مَرْجَسٌ مِمَّنْ عَمِلَ الشَّيْطَانُ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	
160	112	يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ سَنُطِيعُ رَبِّكَ أَنْ نَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ	
268	116	إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ	
271	118	لِنْ تَعْدِيهِمْ فَأَتَمُّهُ عِبَادَكَ	
300	19	وَأَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْ لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ	الأنعام
262	31	حَتَّى إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَطْنَا فِيهَا	
314، 288	59	وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ	
150	137	وَكَذَلِكَ نَرْبِّئُ لِكَثِيرٍ مِنَ الشُّرَكَاءِ قُلُوبًا لَوْلَا دَعْوَةُ شُرَكَائِهِمْ	
267	148	سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْلَا إِشْرَاؤُا اللَّهِ مَا أَشْرَكْنَا	
304	40	إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ	الأعراف
147	48	وَيَأْتِي أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ	
272	142	وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ	
307	157	الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ	
300	158	قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا	
262	159	وَمَنْ قَوْمَ مُوسَى أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ	
265، 255	165	وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ	
264	188	قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ	
270	203	وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ آيَةٌ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْنَاهَا	
315	52	كَذَّابٌ آتَى الْفِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ	الأنفال

الصفحة	رقم الآية	الآية	السورة
315	54	كَدَّابِءَ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَظْفَقْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلًّا كَانُوا ظَالِمِينَ	
306	65	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ كُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ	
306	66	إِنَّا نَحْنُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ	
86	68	لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ	
263	2	فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ	التوبة
260	3	وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ	
71	30	وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ	
239	32	يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ	
177	57	لَوْلَا إِيمَانُ وَتَمَسُّهُمُ بِجَمْعِهِمْ	
71	111	وَعَذَابٌ عَظِيمٌ حَقًّا فِي التَّوْبَةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ	
264	113	مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ	
148	114	وَمَا كَانَ أَنْ يَسْتَغْفِرَ إِبْرَاهِيمُ لِأبيه إِلا عَنِ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا بِآبَاءِهِ	
287	128	لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ	
154	15	وَإِذَا تَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا يَتَّبِعُونَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ مُرَّةٌ غَيْرُ هَذَا أَوْ بَدَلُهُ	يونس
258	22	حَسَّ إِذَا كُنْتُمْ فِي الظُّلَمِ	
315	44	وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ	هود
315	47	قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ	
315	48	قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ سَلَامًا مِنَّا	
306	89	وَمَا قَوْمُ لَاجِنٍ مِمَّنْ كُنْتُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ	
254	1	الرَّتْكَ آيَاتِ الْكِتَابِ الْمُبِينِ	يوسف

الصفحة	رقم الآية	الآية	السورة
254، 256	2	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	
271	27	لَوْلَا أَنْزَلْنَاهُ عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ	الرعد
270	28	أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ	
273	40	وَإِنْ مَا تُرْتَبِكُ بَعْضَ الَّذِي نَعْدُهُمْ	
149	43	وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ	
332	4	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ	إبراهيم
254	1	تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ	الحجر
148	8	مَا تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُطَّرِنَ	
178-147	9	إِنَّا نَحْنُ مُرْسَلَاتُ الْمُكْسِرِ وَإِنَّا لَهُ لَنَا قُدْرَةٌ	
154	54	فِيهِ نَبَشْرُونَ	
274	9	إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ	الإسراء
300	88	قُلْ لَنْ أَجْتَمِعَ الْإِنْسَ وَالْجِنَّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا	
268، 290	26	أَبْصُرْ بِهِ وَأَسْمِعْ	الكهف
306	50	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ	
275	55	إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سَاعَةُ الْأُولَى	
265	83	وَسَأَلُوكَ عَنْ ذِي الْقُرْبَيْنِ	
290	97	فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا	
319	28	يَا أُخْتُ هَارُونَ	مريم
320	29	فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي النَّهْدِ صَيًّا	

السورة	الآية	رقم الآية	الصفحة
	ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ	34	259
طه	إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا	15	288
	فَتَوَكَّلْ فِرْعَوْنَ فُجِعَ كَيْدُهُ ثُمَّ أَتَى	60	280
	قَالَ لَهُمُ مُوسَى وَاَلَيْكُمْ لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا	61	276
	فَتَنَابَرُوا بِأَمْرِهِمْ لِيَبْغُوا وَأَسْرُوا الْبَجْوَى	62	276
	قَالُوا إِنَّ هَذَا لِسَاحِرٌ رَجُلٌ	63	276
	فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ آتُوا صَفًا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى	64	276
	هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى قَتْسِي	88	256
	أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُرْجَعُونَ إِلَى اللَّهِ قَوْلًا	89	256
الأنبياء	وَذَا النُّونِ إِذْ ذُهِبَ مِنْهُ صَبًا	87	
	وَأَنَا مَرْشُكُمْ فَاتَّقِدُونِ	92	271
الحج	وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ	8	272
	ثَانِي عَطْفُهُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ	9	272
	ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ	10	272
	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ	25	263
المؤمنون	وَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ	17	283
	وَأَنَا مَرْشُكُمْ فَاتَّقُونَ	52	268
النور	لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَأَنفُسِهِنَّ خَيْرًا	12	267
	لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ	13	267
	وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ	14	267
الفرقان	إِنَّمَا رَأَتْهُمُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَرَفِيرًا	12	273

رقم الآية	الآية	السورة
254	1	النمل
267	46	
275	48	
160	2	العنكبوت
160	3	
266	56	
312-219	2	الروم
312-219	3	
307	10	
281	13	لقمان
305	14	
305، 281	15	
165	6	الأحزاب
203	17	سبا
202	19	
294	28	
301	13	يس
204	29	
204	35	
287	38	

الصفحة	رقم الآية	الآية	السورة
76	69	وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ	
159	12	بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ	الصفات
169	45	يُطَافُ عَلَيْهِمْ كَمَا مِنْ مَّعِينٍ	
169	46	يَبِضَاءٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ	
169	123	وَأِنَّ لِلْيَاسِ لَمِنْ الْمَرْمَلِينَ	
169	130	سَلَامٌ عَلَى الْيَاسِينَ	
305	149	فَاسْتَفْتِهِمُ الرِّمَكِ الْبَنَاتُ وَأُنْهَى الْبُنُونَ	
263	1	ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ	ص
270	5	أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ	الزمر
274	30	إِنَّكَ مَيِّتٌ وَأُنْهَى مَيِّتُونَ	
274	31	شُدَّ إِلَيْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْفَضُونَ	
264	23	وَقَدْ أَمَرْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ	غافر
-264 275	58	وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا النُّسِيُّ	
270	54	أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرْمَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ	فصلت
-255 289	52	مَا كُنْتَ تَذْمُرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ	الشورى
277	67	الْأَخْلَاءِ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ	الزخرف
281	68	يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ	
277	69	الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ	
272	25	كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ	الدخان
-256 265	18	فَقَلَّ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً	محمد

السورة	الآية	رقم الآية	الصفحة
	إِن سَأَلْتَهُم مَّا فِيخَفَنَكَ يُبْخَلُوا وَيُخْرِجُونَ أَضْفَاءَكَ	37	-256 265
الفتح	سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا	11	263
ق	وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ	19	204
الذاريات	كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ	30	256
الطور	وَأَمْدَدْنَا هُمَ بِفَاكِهِةٍ وَلَخُمَ مَعَايِشُهُمْ	22	312
النجم	أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ	19	257
	وَمِنَ الْجَانِّ الْأَخْرَىٰ	20	257
القمر	وَلَقَدْ بَشَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ	17	-230 237
الرحمن	يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا	33	316
الواقعة	وَوَلَّحْنَا شُجُودَ	29	204
	وَأَصْحَابِ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابِ الْيَمِينِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَتِلْكَ مِنَ الْآخِرِينَ	40-27	293
الحديد	إِنَّ الْمَصْدُوقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا بِيضَاعِفٍ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ	18	264
المجادلة	مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُمْ بِهِمْ	7	-166 262
	يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ	11	259
الحشر	لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُسَوِّدًا مِمَّنْ خَشِيَ اللَّهَ	21	87
الجمعة	هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ	2	262
	وَالْآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ	3	262
التغابن	يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ يَوْمَ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ	9	273
التحريم	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ	1	90
المعارج	شَرِّحُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ مِائَةٍ	4	310

رقم الآية	الآية	السورة
84	5	المزمل إِنَّا سَنَلِيكَ فَرَقًا بُخِيلاً
177	6	وَأَقْوَمُ قِيلاً
289	1	المدثر يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ
289	2	قُمْ فَأَنْذِرْ
86	10-5	عبس أَمَّا مَنْ اسْتَفْتَى ﴿۱﴾ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى ﴿۲﴾ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَرْكَبُ ﴿۳﴾ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى ﴿۴﴾ وَهُوَ يَخْشَى ﴿۵﴾ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَى
272	18	من أي شيء خلقه
304	6-1	الشمس وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا ﴿۱﴾ وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاهَا ﴿۲﴾ وَالنَّهَارُ إِذَا جَاءَهَا ﴿۳﴾ وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا ﴿۴﴾ وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا ﴿۵﴾ وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَاهَا
271	4	التين لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
290	1	المسد بَبَّ بَدَأَ أَبِي لَهَبٍ وَبَبَّ

فهرس الإسلاميه

الصفحة	العنوان
93	"إن جبريل كان يعارضني القرآن"
203	"إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرؤوا ما تيسر منه"
84	"كان جبينه يتقصد عرفاً في اليوم الشديد البرد"
300	"كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود"
200	"ما لم تجعل آية رحمة عذاباً و آية عذاب رحمة"

عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأسماء

الصفحة	الأسماء
	✠
-111-103-100-97-96-41-10-9 176-174-156-132-119-115-113 -223-210-201-200-195-190- 283-278-268-237-229-226-225	آرثر جفري
244	آرثر جون أربري
228	آرثر ستانلي تربتون
62-38	آرنلد جان فنسنگ
92	إبان بن سعيد بن العاص
54	إبراهيم جيجر
11	إبراهيم أبو القاسم
34	إبراهيم عزرا
249-10-5	إبراهيم عوض
226-107	ابن أبي داود
121	ابن الزبير الغرناطي
222	ابن خالويه
228-223-221	ابن شنبوذ
223	ابن عيسى
228-223-221	ابن مقسم

الصفحة	الأسماء
223	ابن مقلة
226-222-10	ابن النديم
124	ابن هشام
215-114	أبو الأسود الدؤلي
137-121	أبو بكر الأنباري
313-312-311-8	أبو بكر حمزة
160	أبو بكر الزهري
1066-105-104-103-102-92-7-4 -116-114-113-112-109-107- 212-205-182-145-130-119-117 317-213	أبو بكر الصديق
222-221-219-218-217-153-9 231-229-227-226-225-235-223 235-	أبو بكر بن مجاهد
151-9	أبو حيان الأندلسي
214	أبو العالية بن الرياحي
215-214-213-178-153	أبو عبد الرحمن السلمي
219-68	أبو عبيدة بن سلام
169-31	أبو العلاء المعري
231-172	أبو عمرو الداني
94	أبو القاسم الخوني
266-222-161-150-9	أبو القاسم عمر الزمخشري

الصفحة	الأسماء
	أبو القاسم بن محمد النيسابوري
285	أبو لهب
188-184-113	أبو موسى الأشعري
214	أبو هريرة
-171-163-113-111-106-98-92 211-206-200-188-184-173-172 225-219-215-214-213-	أبي بن كعب
54-46-41-28-27-10-9-6-5-4-3 -148-147-146-145-130-108- 160-159-158-155-152-150-149 168-167-166-163-162-161- 192-187-177-173-171-170-169 -217-206-201-200-199-197- 236-232-230-227-223-219-218 288-285-237-	اجنتس جولد تسبير
94	أحمد بن حنبل
125	أحمد خالد شكري
15-9	أحمد سمايلوفتش
16	أحمد علي الإمام
290-284-278-270-265-242-95	إدوارد بالمر
35	إدوارد بوكوك
287	إدوارد لين

الصفحة	الأسماء
242-130-129-100-83-66-57-56 -269-276-266-265-260-252- 301-300-294-289-288-278-271 312-	إدوارد مونتته
38	آريانيوس
62-61	ارفتج واثنطن
33	آرنست رينان
196	الإسكندر المقدوني
34-31	أغناطيوس جويدي
263-257-37	أغناطيوس كراتشكوفسكي
246	أمازي شيل
201	أم سلمة "أم المؤمنين"
309-67-66	أمية بن أبي الصلت
91-62	أميل درمنجم
247	أندريه دي ريو
201-176-94	أنس بن مالك
245	أنسونتي "البابا الحادي عشر"
	"ب"
37	بارتولد
157-145-144-143-142	باول كاله
	بحيري

الصفحة	الأسماء
9	بدر الدين الزركشي
157-9	برجشتراسر
241-26	برنارد لويس
191	برونو رودولف
247-243-31	بطرس المبجل
31	بلاثيوس
36	بولديريف
100-83-80-64-58	بوهل
	"بيتا"
86-9	النتهامي نقره
37	توارايف
88-5	تور أندريه
246	توربن
34	توماس براون
124-112-59-49-79-33-27-10-6 -133-132-131-128-126-125- 174-173-171-170-157-155-164 -285-236-223-218-206-205- 322-287-281	تيودور نولدكه
98-94	ثابت بن زيد

الصفحة	الأسماء
	"ج"
288	جاردنر
-192-134-129-119-100-33-9-4 255-254-253-252-251-249-248 -269-268-263-262-261-259- 330-302-278-277-270	جاك بيرك
115	جرجس سال
215	جعفر الصادق
169-121-112-9	جلال الدين السيوطي
41	جورج سارترن
286-281-248-244-243-35	جورج سيل
291	جورج فليهم هيجل
36-28	جوزيف شاخت
85	جوزيف فان اس
128-126-125-124-123-36	جوستاف فايل
36	جوستاف فلوجل
95	جوستاف فون جرنبوم
291-119-29-10	جوستاف لوبون
289	جوستر
54-36-18	جوتنه
89-35-9	جوهان فوك

الصفحة	الأسماء
116-6	جون برتون
287	جون قلوب
	"ج"
226-225-173-115	الحجاج بن يوسف
106	حذيفة بن اليمان
325	حسام مصطفى
170-114	حسن البصري
115	حسين بن علي
233-232	حفص بن سليمان
201-116-112-107-103	حفصه بنت عمر "أم المؤمنين"
232-215-214-213-170-169-153	حمزة بن حبيب الزيات
93	حنفي ناصف
92	حنظله بن الربيع
	"ح"
92	خالد بن سعيد العاص
150	خرشافي محمد
	خلف بن هشام البزار
195-114	خليل بن أحمد الفراهيدي
	"د"
31	دانتي
291	دانييل نورمان

الصفحة	الأسماء
281	دراي كوت
214	درباس "مولى بن عباس"
14	دقيرش فردريخ
39	دوزي
37-32	دي ساس
	"و"
88	رايسكه
3	رمضان عبد التواب
-104-100-99-98-32-28-11-10 136-130-124-119-118-115-110 -182-180-179-176-174-155- 201-200-195-194-192-189-188 -219-212-210-209-208-204- 230-228-227-225-224-223-222 -255-253-236-234-233-232- 274-270-267-266-265-260-256 -312-292-288-278-277-275- 324-322-319-314-313	ريجيس بلاشير
247	روبرت كيتون
29	روجيه غارودي
283-263-258	ردويل
117-62-14-11	رودي بارت

الصفحة	الأسماء
85	روم لاندو
291-136-133-95-82-81-56-55	ريثشاربل
295	ريثشارد بورتن
284	ريكولدو
	"ز"
215-213	زبان بن العلاء "أبو عمرو"
29	الزبير بن العوام
213	زر بن حبش
10	زكريا هاشم
92	زيد بن ثابت
-112-107-105-104-103-102-98 213-136-133-130-123-117-116 215-	زين العابدين بن الحسين
11	زين العابدين بن محمد
249-5	زينب عبد العزيز
	"س"
124-125-9	ساسى بالحاج
24	سالم حميش
201-113-98-94	سالم مولى أبي حذيفه
79	سان بدرو
292-180-127-118-105-50-9	سان هيلير

الصفحة	الأسماء
258	سعد بن أبي وقاص
94	سعد بن عبيد بن النعمان
11	سعيد سالم فاندي
191-107-92	سعيد بن العاص
323-318-10	سعيد عليوان
214	سعيد بن المسيب
236	سليمان بن مهران "الأعمش"
38	سنوك هرجرونجه
36	سنكوفسكي
	"ش"
92	شرحبيل بن حسنه
149	شعبه بن عباس
203-176	شهاب الدين عبد الرحمن إسماعيل "أبو شامه"
230	شهاب الدين القسطلاني
81-60	شومو جوتين
	"ص"
328-325-324-323	الصادق النيهوم
203	صبحي الصالح
41-19	صموئيل زويمر

الصفحة	الأسماء
	"ط"
11	الطاهر عدواني
3	الطاهر لبيب
308-8	طه حسين
332-331-329-9	الطيب تيزيني
	"ع"
201	عائشة بنت أبي بكر "أم المؤمنين"
233-232-215-214-213	عاصم بن أبي النجود
178-153	عامر بن عبد القادر
227-178	عبد الحلیم النجار
10	عبد الرحمن بدوي
14	عبد الرحمن عميره
107	عبد الرحمن بن هشام
3	عبد الرزاق إسماعيل هرماس
215-214-93-10	عبد الصبور شاهين
150	عبد العال سالم مكرم
235-4	عبد الفتاح إسماعيل شلبي
3	عبد الفتاح القاضي
3	عبد القاهر داود العاني
41	عبد الكريم جرمانوس
92	عبد الله بن أبي رواحة

الصفحة	الأسماء
313-101-92	عبد الله بن أبي سرح
92	عبد الله بن الأرقم
214-178-153	عبد الله بن السائب
201-113-107	عبد الله بن الزبير
150	عبد الله بن عامر
201-200-176-93-60	عبد الله بن عباس
250	عبد الله بن عباس الندوي
94	عبد الله بن عمر الخطاب
265	عبد الله بن عمر "البيضاوي"
201	عبد الله بن عمرو بن العاص
214	عبد الله بن غياث
221-214	عبد الله بن كثير
170	عبد الله بن المبارك
-164-163-129-113-111-106-98 173-172-171-169-168-166-165 -212-211-206-200-188-184- 313-233-225-221-219-215-213	عبد الله بن مسعود
310	عبد الله بن يوسف علي
219-115	عبد الملك بن مروان
201	عبيد بن عمر
94	عبيد بن معاوية
176	عثمان بن جني

الصفحة	الأسماء
233-232	عثمان بن سعيد "ورش"
-109-108-107-106-104-92-7-4 117-116-114-113-112-111-110 -145-130-123-121-119-118- 157-156-155-154-153-152-151 -164-163-162-160-159-158- 178-174-173-172-171-166-165 -184-183-182-181-180-179- 207-206-204-199-196-192-191 -215-213-212-210-209-208- 312-298-226-225-223-220-217 331-326-316-313-	عثمان بن عفان
94	عقبة بن عامر
173	عكرمه "مولى ابن عباس"
-160-130-113-112-110-109-92 318-217-215-206-201-200-183	علي بن أبي طالب
316	علي حرب
221-215-214-213-195-155	علي بن حمزة الكسائي
227	علي بن محمد الجرجاني
169	علي بن منصور
126	عمران سميح نزال
-173-112-109-104-103-97-92 313-202-201-200-199	عمر بن الخطاب

السنه	الأسماء
11	عمر شليك
314	عمر بن عبد العزيز
21	عمر قريشي
10	عمر لطفي العالم
92	عمر بن العاص
195	عمر بن عثمان "سيبويه"
11	عمير اوي احميده
98-94	عويمر بن زيد "أبو الدرداء"
235	عيسى بن عمر النقي
	"في"
14	فاروق عمر فوزي
93	فاطمة الزهراء
40	فانديك كرنيليوس
218-132-126-124-116-52	فردريخ شواللي
316-315	فضل الله نكاين
236-4	فضل عباس
191	فلهوزن يوليوس
	فوليتي
291	فلفتون
88	فيشيا لوريا
18	فيكتور هيجو

الصفحة	الأسماء
	"ق"
94	قتادة بن دعامة السدوسي
330	قس بن ساعده
	"ك"
54-32	كاراداي فو
-180-166-65-62-36-28-26-10 288	كارل بروكلمان
158-157-145-144	كارل فولليرس
-278-271-270-118-103-96-9 333	كازانوفا
269-244	كازميرسكي
-278-268-266-265-258-252-9 312-300	كلود أتين سافاري
26	كلود كاهين
	"ل"
59	لوث
246-245	لوفيدكومار اكيوس
328	لوي التوسير
61	لويس جاردة
46-33-30-20	لويس ماسنيون
290-283-33	ليفني بروفنصال

الصفحة	الأسماء
60-34-9	ليونى كايثانى
	"م"
21	مارتن هرتمن
296-24	مارتن لوثر
293-65-46-40	ماكدونلد
335-76-14-9	مالك بن نبى
214	مجاهد بن جبر
308-286	مرجليوث
326	محمد بن إدريس
255	محمد بن اسحق
323-322-321-319-317-316-8-3	محمد أركون
77	محمد أسد "يوبولدفيس"
202-94	محمد بن إسماعيل "البخارى"
215	محمد الباقر
226-222-204-203-199-124-9	محمد بن جرير الطبرى
167-9	محمد بن الجزرى
4	محمد حسين أبو العلاء
94	محمد حسين الصغير
255-102	محمد حسين هيكل
213	محمد بن سعد
222	محمد الطاهر ابن عاشور

الصفحة	الأسماء
92-86-85-10	محمد عبد الله دراز
221	محمد بن عبد الرحمن "قنبل"
11	محمد اعداله
14	محمد فتح الله الزياي
9	محمد قطب
5	محمد بن عمر بن سالم بازمول
	محمد محمد العسال
10	محمد ياسين عربي
10	محمود حمدي زقزوق
10	محمود ماضي
31	محي الدين بن عربي
108	مسيلمة الكذاب
18	مصطفى السباعي
43-10	مصطفى المسلاتي
314-313-8-3	مصطفى مندور
5	مصطفى يوسف حسن
113-98-94	معاذ بن جبل
92	معاوية بن أبي سفيان
92	معيقيب بن أبي فاطمة
178-153	المغيرة بن شهاب
188-184	المقداد بن عمرو

الصفحة	الأسماء
83-80-79-16	مكسيم رودنسون
298-290-281-119-116	منزس
78	موريس بوكاي
	"ن"
233-290-214	نافع بن أبي نعيم
331-329-326-325-8	نصر حامد أبو زيد
215-114	نصر بن عاصم
21	نلينو كارلو ألفونسو
46	نيكلسون
	"هـ"
335	هارالد مولر
	هاري فلفتون
64	هامر بورجستال
67-26-22-19-9	هاملتون جب
78	هانس كونج
	هرتويج هير شفلد
247	هرمان الدلماطي
10	هشام جعيط
	هشام بن حكيم
393-347	هنري لامنس

الصفحة	الأسماء
-119-118-111-104-99-65-75-9 330-291-224-136-128	هنري ماسيه
133-126-51	هوبرت جريم
39	هوتسما
32	هوفوريوس الرابع "البابا"
136-119-117-104-101-66-59-9 285-	هيان كليمان
191	هيندز
	"و"
284-186-82-81-80-63-59-28-9 295-288-	وانت منتجمري
63-62	ورقة بن نوفل
103	ولفسون
76	الوليد بن المغيرة
35	وليم بدويل
196	وليم شكسبير
288-255	وليم موير
286-96	ونزبروخ
184	ونسيرا
288	ويلز
194-135-125-123-119-66	ويلش

الصفحة	الأسماء
242	وليامز
	"ي"
144	يحي بن زياد "الفراء"
215-173-114	يحي بن يعمر
149	يزيد بن القعقاع "أبو جعفر"
124	اليعقوبي
282-61	يوحنا الدمشقي

مير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصاحف والمصاحف

أولاً: الكتب العربية:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم .
- آرثر جفري: القرآن ككتاب مقدس، تر/ نبيل فياض، دار Exact بيروت 1996م، ط أولى.
- مقدمة كتاب المصاحف، المكتب التجاري للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
- إبراهيم عوض: ترجمة جاك بيرك للقرآن بين المادحين والقادحين، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، (2000/1421).
- دائرة المعارف الإسلامية: أضاليل وأباطيل، مكتبة البلد الأمين، القاهرة، 1988م، ط أولى.
- المستشرقون والقرآن: مكتبة زهراء الشرق، مصر، (2003/1423)، ط أولى.
- ابن خالوية: الحجة في القراءات السبع، المختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: تحق/ برجستراسر، مكتبة المتنبي، القاهرة، (د.ت) .
- ابن الزبير الغرناطي: البرهان في ترتيب سور القرآن، تحق/ محمد شعباني (1990/1410).
- ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى، مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).
- ابن منظور: لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، 2003م.
- ابن السديم: الفهرست ضبط وشرح علي يوسف الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م، ط2.
- أبو بكر بن مجاهد: السبعة في القراءات، تحق/ شوقي ضيف، دار المعارف، مصر 1982م.
- أبو بكر محمد بن العربي: أحكام القرآن، تحق/ علي عمر البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م، ط أولى.
- أبو الحسن علي الندوي: الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م، ط الثالثة.

- أبو حيان الأندلسي : تفسير البحر المحيط ، تحق/ عادل أحمد وآخرين ، دار الكتب العلمية ، بيروت (2001/1422 م) ، ط أولى .
- أبو عبد الله الزنجاني : تاريخ القرآن ، تحق / عبد الرؤوف سعد ، مؤسسة الحلبي وشركاؤه ، القاهرة (د.ت) .
- أبو علي الفارسي: الحجة في علل القراءات السبع، تحق/ علي النجوي ، وعبد الحلیم النجار وعبد الفتاح شلبي، دار الكتاب العربي ، 1995م ، دار الكتب العلمية 2001 م .
- أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني : المحكم في نقط المصاحف ، تحق/ عزت حسن ، دار الفكر ، دمشق، (1986/1407 م) ، ط ثانية .
- أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني : المقنع في رسم مصاحف الأمصار ، تحق/محمد الصادق قمحاوي ، مكتبة الكلية الأزهرية ، القاهرة ، 1978 م .
- أبو القاسم عمر الزمخشري: الكشاف، مطبعة عيسى الياباني الحلبي، القاهرة، (1972/1392م).
- أحمد بن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح . دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1978 م .
- أحمد خالد شكري عمران وسميح نزال: علم تاريخ نزول آيات القرآن الكريم وسوره، منشورات جمعية المحافظة على القرآن الكريم، الأردن، 2002م، ط أولى.
- أحمد سمايلوفتش: فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، (1998/1418م).
- ادوارد سعيد: الاستشراق، تر/ كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العلمية.
- البرت ديترش: الدراسات العربية في ألمانيا، تطورها التاريخي، فزبادن، 1967م.
- أميل درمنجم: حياة محمد، تر/ عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949م.

- أجنّس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، تر/ محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، مصر، د.ت، ط ثانية.
- مذاهب التفسير الإسلامي: تر/ عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، (1983/1403م)، ط ثانية.
- بدر الدين محمود بن أحمد العيني: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- برنارد لويس: الإسلام والغرب، تر/ دار الرشيد، دمشق، بيروت، 1994م، ط أولى.
- التهامي نقره: مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج.
- جاك بيرك: القرآن وعلم القراءة (المادة قراءة القرآن)، تر/ منذر عياش، دار التنوير، بيروت، 1996م، ط أولى.
- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحق/ عصام فارس الحرساتي، دار الجيل، بيروت (1998/1419م) ط أولى.
- بغية الوعاة: تحق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت (1998/1419م).
- جوزيف فان إس: المسيحية وديانات العالم، تر/ السيد محمد الشاهد، دار بيير ميونغ، 1984م.
- جوستاف لوبون: حضارة العرب، تر/ عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1969م.
- جوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، تر/ عمر لطفى العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2001م، ط ثانية.
- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، دار الأندلس، بيروت، د.ت.
- حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟ دار الهادي، بيروت، (2000/1421م)، ط أولى.

- مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1992م، ط أولى.
- خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1984م، ط سادسة.
- دائرة المعارف الإسلامية، تر/ محمد ثابت الفندي وآخرين، 1923م.
- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات دار المعرفة، بيروت، 1972م، ط ثانية.
- الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، دار قهرمان، استنبول، 1986م
- رمضان عبد التواب: العربية الفصحى والقرآن أمام العلمانية والاستشراق، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 1998م.
- روزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية، تر/ سمير كرم، دار الطليعة، بيروت .
- ريجيس بلاشير: القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، تر/ رضا سعاده، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974م.
- ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي، تر/ إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق (1984/1404م)، ط ثانية.
- زكريا هاشم: المستشرقون والإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1965م.
- زكي ميلاد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، (1998 /1418م).
- زينب عبد العزيز: ترجمات القرآن إلى أين؟، دار الصابوني، دار الهداية، (د.ت)، ط أولى.
- ساسي بالحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1993م، ط ثالثة.
- سالم حميش: الاستشراق في أفق انسداد، المجلس القومي للثقافة العربية، الرياض، 1998م، ط أولى.
- سامر اسلمبولي: ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة، الأوائل، دمشق، 2002م، ط أولى.

سان هيلير : محمد والقرآن، لور / إبراهيم عوض ، مكتبة زهراء الشرق ، القاهرة ،

2003م، ط أولى.

• سمير شيخاني: صانعو التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت
(1996/1416).

• سيد عبد الماجد الندوي: مقالات وبحوث حول الاستشراق والمستشرقين، بيروت،
دار ابن كثير، 2003م، ط أولى.

• شهاب الدين عبد الرحمن إسماعيل "أبو شامه": المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق
بالكتاب العزيز، تحق/ طيار ألت قولاج، دار صادر، بيروت، 1975م.

• شوقي أبو خليل: الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر،
بيروت، 1995م، ط أولى.

• شوقي أبو خليل: أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، جمعية الدعوة
الإسلامية، طرابلس، 1991م.

• شوقي أبو خليل: كارل بروكلمان في الميزان، دار الفكر المعاصر، بيروت،
1987م، ط أولى.

• الصادق النيهوم: الإسلام في الأسر، سلسلة كتاب الناقد، رياض الريس، لندن،
قبرص، فبراير 1995م، ط ثانية.

• صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، 1988م،
ط 17.

• صلاح الدين خوذا بخش: حضارة العرب، تر وتحق/ علي حسن الخربوطلي،
دار الثقافة، بيروت، 1971م.

• طه حسين: في الشعر الجاهلي، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة
(1926/1344م)، ط أولى.

• الطيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، جوهر الشام، دار دمشق،
دمشق، 1994م، ط أولى.

- عادل الألوسي: التراث العربي والمستشرقون، دار الفكر العربي، القاهرة، 2001م، ط أولى.
- عباس محمود العقاد: الإسلام دعوة عالمية، ضمن المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974م، ط أولى.
- عبد الله أحمد النسفي: تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- عبد الله عباس الندوي: ترجمات معاني القرآن وتطور فهمه عند الغرب، دار الفتح، جدة، 1972م.
- عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن الكريم، مكتبة الرسالة الحديثة، 1984م، ط أولى.
- عبد الحميد صالح حمدان: طبقات المستشرقين، مكتبة مدبولي، د.ت.
- عبد الرحمن بدوي: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط أولى.
- عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، بيروت، 1965م.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، 1993م، ط الثالثة.
- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- عبد الرحمن عميره: الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق، دار الجيل، بيروت، 1999م، ط أولى.
- عبد الرحمن المطرودي: القراءات القرآنية، مركز البحوث التربوية، مكتبة التربية، جامعة الملك سعود، د.ت.
- عبد الستار فتح الله سعيد: الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، دار الوفاء، المنصورة، (1989/1410م)، ط خامسة.
- عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن، دار الاعتصام، القاهرة، (1998/1418م)
- عبد الصبور شاهين: القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، دار القلم، الكويت، د.ت.

- عبد الفتاح إسماعيل شلبي: رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم دوافعها ودفعها، مكتبة وهبه، القاهرة، 1999م، ط رابعة.
- عبد المنعم فؤاد: من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، مكتبة العبيكان، الرياض، 2001م، ط أولى.
- عبده الراجحي: اللهجات العربية في القراءات القرآنية، دار المعارف، مصر، 1969م.
- عبد الودود شلبي: التزوير المقدس، دار الشروق، بيروت، (1986/1407م)، ط ثانية.
- عثمان ابن جني: المحتسب، تحق/ عبد الحليم النجار وعلي النجدي وعبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للثئون الإسلامية، القاهرة، (1999 / 1420م).
- علي إبراهيم النملة: المستشرقون والتنصير، مكتبة التوبة، الرياض، 1998م.
- علي الجرجاني: التعريفات، تحق/ عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة، 1991م.
- عماد الدين خليل: بحث مقارن في منهج المستشرق منتجمري وات، دار الثقافة، الدوحة (1989 / 1410م) .
- عماد الدين خليل : القرآن الكريم من منظور غربي ، دار الفرقان ، عمان ، الأردن ، 1996 م .
- عمر عبد العزيز قريشي: التبشير والإستشراق في ميزان الإسلام، حنون للطباعة، 2000م.
- عمر لطفي العالم: المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية في مناهج المستشرقين، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، 1991م، ط أولى.
- غانم قدوري الحمد: رسم المصحف، دراسة لغوية وتاريخية، العراق، 1982م ط أولى.
- فاروق عمر فوزي: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 1998م، ط أولى.

- فراج الشيخ الفزاري: شبهات حول الإستشراق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدوحة، 2000م.
- فرانز ستانير: الدراسات العربية في ألمانيا، فسبادن، 1962م.
- فضل عباس: قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، دار البشير، عمان، الجامعة الأردنية، (1989/1410م)، ط ثانية.
- فهد الرومي: وجه التحدي والإعجاز للأحرف المقطعة، مكتبة التوبة، السعودية (1997/1417م)، ط أولى.
- كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تر/ عبد الحليم النجار وآخرين، دار المعارف، القاهرة، 1968م، ط رابعة.
- كابتانسي: مقدمة كتاب حوليات الإسلام، تر/ محمد أحمد شلوف، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا.
- الكتاب المقدس: دار الكتاب المقدس، مصر، 2001م.
- لورا فيشيا فاليري: دفاع عن الإسلام، تر/ منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1981م، ط خامسة.
- لويس غارده: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر/ صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م، ط ثانية.
- مارسيل بوازار: إنسانية الإسلام، تر/ عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1980م.
- مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مكتبة عمار، القاهرة، 1970م.
- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، تر/ عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، د.ت.
- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، تر/ عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986م.
- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة، 1960م.

- محمد إبراهيم الفيومي: الاستشراق رسالة استعمار، القاهرة، دار الفكر العربي، 1993م.
- محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1977م، ط خامسة.
- محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، د.ت.
- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر/ هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م، ط ثالثة.
- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر/ هاشم صالح، دار السافي، بيروت، 1998م، ط ثانية.
- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر/ هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001م، ط أولى.
- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، القاهرة، الطبعة الأميرية.
- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، بيروت، ط دار الفكر.
- محمد بن إسماعيل البخاري: بيروت، ط دار الفكر، بحاشية السندي.
- محمد بن جرير الطبري: جامع البيان، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت (1421 / 2001م).
- محمد بن جرير الطبري: جامع البيان، ط دار المعارف، القاهرة، 1374هـ .
- محمد حسين أبو العلاء: القرآن وأوهام مستشرق، المكتب العربي للمعارف، القاهرة، 1991م، ط أولى.
- محمد حسين علي الصغير: تاريخ القرآن، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط أولى.
- محمد حسين علي الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1986م.
- محمد حسين هيكل: حياة محمد، مطبعة مصر، القاهرة، 1354هـ، ط أولى.

- محمد حسين هيكل: الصديق أبو بكر، دار المعارف، مصر، د.ت، ط سادسة.
- محمد خليفة: الاستشراق والقرآن العظيم، تر/ مروان عبد الصبور شاهين، دار الاعتصام، القاهرة، 1994م، ط أولى.
- محمد خليفة حسن: أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، الإدارة العامة للثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، 2000م.
- محمد الذهبي: تذكرة الحفاظ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1957م، ط ثالثة.
- محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، القاهرة، (1960/1380م).
- محمد ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، 1927م.
- محمد سعيد البوطي: من روائع القرآن، مكتبة الفرابي، دمشق، 1977م.
- محمد الصادق قمحاوي: شبهات مزعومة حول القرآن الكريم، دار الأنوار، مصر، 1978م، ط أولى.
- محمد الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع، 1984م.
- محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن الكريم، تر/ محمد عبد العظيم علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م.
- محمد عبد الله دراز: النبأ العظيم: دار القلم، الكويت، (1984/1404م).
- محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، (1408هـ)، ط ثالثة.
- محمد عمارة: الإسلام في عيون غربية، دار الشروق، القاهرة، (2005/1425م) ط أولى.
- محمد فتح الله الزيايدي: انتشار الإسلام وموقف المستشرقين منه، دار قتيبة، بيروت، 1990م.
- محمد قطب: المستشرقون والإسلام، مكتبة وهبه، القاهرة، 1999م، ط أولى.
- محمد محمد أبو شهبة: بحوث في القرآن والسنة، الأزهر، القاهرة، 1983م.

- محمد محمد أبو ليلة: القرآن الكريم من المنظور الإستشراقي، دراسة نقدية تحليلية، دار النشر للجامعات، مصر، (2002/1423م)، ط أولى.
- محمد محمد أبو ليلة: محمد بين الحقيقة والإفتراء "في الرد على مكسيم رودنسون"، دار النشر للجامعات، مصر، 1999م.
- محمد محمد ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، نشر وتحقّق/ برجشتراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، (1982/1402م)، ط ثالثة.
- محمد محمد ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- محمد محمد العسال: القراءات ورد مطاعن المستشرقين، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1991م.
- محمد ياسين عريبي: الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991م.
- محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، 1989م.
- محمود ماضي: الوحي القرآني في المنظور الإستشراقي ونقده، دار الدعوة، الإسكندرية، 1996م، ط أولى.
- محي الدين الألواني: النبوة المحمدية ومفتريات الاستشراق، 1980م، ط أولى.
- مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979م، ط ثالثة.
- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، القاهرة .
- مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، دار السلام، القاهرة، 1988م.
- مصطفى نصر المسلاتي: الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، دار اقرأ، طرابلس، ليبيا، 1988م.
- مقدماتان في علوم القرآن: تحقّق/ آرثر جفري، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت، ط ثالثة.

- مكسيم رودنسون: صورة العالم الإسلامي في أوروبا، الطليعة، بيروت، 1970م.
- ممدوح الزويبي: الموسوعة الدينية الميسرة، دار الرشيد، بيروت، د.ت.
- مناع القطان: مباحث في علوم القرآن مؤسسة الرسالة، بيروت، (1998/1418م)، ط ثانية.
- منذر معاليقي: الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، بيروت، عمان، دمشق، 1997م، ط أولى.
- موجز دائرة المعارف الإسلامية: إشراف محمد سمير سرحان، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الإمارات العربية، (1998/1418م)، ط أولى.
- موريس بوكاي: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، تر: جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، د.ت.
- الموسوعة العربية العالمية: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، (1999 /1419م).
- نجده رمضان: ترجمة القرآن الكريم وأثرها في معانيه، دار المحبة، 1998م.
- نجيب العقيقي: المستشرقون، دار المعارف، ط ثالثة.
- نجيب العقيقي: المستشرقون، دار المعارف، ط رابعة.
- نزار أباطة ومحمد رياض المالح: إتمام الأعلام، دار صادر، بيروت، 1999م، ط أولى.
- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001م، ط سادسة.
- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م، ط خامسة.
- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سيناء للنشر، القاهرة، 1994م، ط ثانية.
- هارالد مولر: تعايش الثقافات، تر/ إبراهيم أبو حشيش، دار أوياء، طرابلس، ليبيا، 2004م.

- هاملتون جب: محمد والقرآن، دراسة في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1974م، ط ثانية.
- هاملتون جب: وجهة الإسلام، تر/ محمد عبد الهادي أبو ريده، المطبعة الإسلامية، مصر، د.ت، ط أولى.
- هاش كونج: المسيحية والإسلام ديانات العالم، تر/ السيد محمد الشاهد، دار بير، بيونخ، 1984م.
- هشام جعيط: أوروبا والإسلام، لوساي، باريس، 1978م.
- هنري ماسيه: الإسلام، تر/ بهيج شعبان، منشورات عويدات بيروت، باريس، د.ت.
- واط منتجمري: الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، تر/ عبد الرحمن الشيخ، مكتبة الإسراء، القاهرة، 2001م.
- واط منتجمري: محمد في مكة، تر/ شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- يحيى بن زياد الفراء: معاني القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1955م.
- يوسف حامد الشين: مبادئ فلسفة هيجل، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، 1994م، ط أولى.

ثانياً: الرسائل العلمية:

- سعيد عليوان: التنصير وموقفه من النهضة الحضارية المعاصرة في الجزائر، رسالة دكتوراه دولة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين، 2001م، غير منشورة.
- مصطفى يوسف حسن: القرآن وشبهات جولد تسهير، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، قسم الدراسات العليا لعلوم الشريعة والحقوق والسياسة، 1992م، غير منشورة.

- محمد السيد أحمد عزوز: موقف اللغويين من القراءات القرآنية الشاذة، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية الآداب، (1989/1410م)، غير منشورة.
- محمد بن عمر سالم بازمول: القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، (1412 / 1413م).
- نصري أحمد: آراء الاستشراق الفرنسي في القرآن في القرنين التاسع عشر والعشرين، دراسة نقدية، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، غير منشورة.

ثالثاً: الدوريات:

- حسن المعايروجي: المحرفون للكلم، مجلة المسلم المعاصر، الدوحة، السنة 12، العدد "48"، "يونيو، يوليو، أغسطس"، 1987م.
- خرشافي محمد: القراءات القرآنية بين التاريخ والتوثيق، حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المغرب، 1985م، العدد "2".
- رمضان عبد التواب: المستشرقون والقرآن، مجلة منبر الإسلام، السنة 29، العدد "10"، (1971 / 1391م).
- رمضان يخلف: نزول القرآن على سبعة أحرف ومذاهب العلماء في تفسيرها، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 9، (2001/1423م).
- سالم حميش: من الاستشراق التقليدي إلى الاستشراق المجدد، مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، السنة 4، العدد 42، مارس 1988م.
- سعيد سالم فاندي: الوحدة المعنوية في القرآن، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، السنة 16، العدد "16"، (1999 / 1420م).
- صلاح الجابري: نقد الاستشراق ومنهجه: مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا، (2002 / 1423م).
- عبد الرزاق هرماس: مطاعن المستشرقين في ربانية القرآن، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة 14، العدد "38"، 1999م.

- عبد الفتاح القاضي: القراءات في نظر المستشرقين والملحدّين، مجلة الأزهر، السنة 54، (1973/1393م).
- عبد القهار داود: الاستشراق والدراسات الإسلامية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، بغداد، 1973م.
- عبد اللطيف الطيباوي: المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام، مجلة الفكر العربي، لسنة 1982م، العدد "32".
- عبد الوهاب حموده: من زلات المستشرقين، مجلة رسالة الإسلام، القاهرة، السنة 10، العدد "4"، (1958 / 1377م).
- علي حرب: أوهام الحداثة: قراءة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد، السنة 5، العدد "21"، (1993 / 1419م).
- عمر لطفي العالم: محمد رسول الصورة والواقع، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد "5" (1988م).
- عمر يوسف حمزة: القراءات القرآنية وأثرها في توجيه التفسير، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، السنة 14، العدد "38"، (1999 / 1420م).
- محمد الخير عبد القادر: القرآن وتعدد قراءاته، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، أم درمان، العدد الأول، 1995م.
- محمود العزب: جاك بيرك وترجمة القرآن، مجلة إبداع القاهرة، العدد "9" سبتمبر 1995م.
- ميشال فاني: قراءات تاريخية للاستشراق الإيطالي، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، السنة 5، العدد "31"، يناير، مارس 1983م.
- نصر حامد أبو زيد: إهدار السياق في تأويلات الخطاب، مجلة القاهرة، يناير، 1993م.
- نصر حامد أبو زيد: مشروع النهضة بين التوفيق والتفريق، مجلة القاهرة، أكتوبر 1992م.

رابعاً: الكتب الأجنبية:

- Bell.R. Introduction to the coran, Edinburg unvi press. 1958.
- Bethe man, E.W. Bridge to Islam, Allen and unwin, London, 1953.
- Blacher, Introdoucation to coran, paris.
- Blacher, Le coran, librairie orientale et Americaine, 1957.
- Blacher, Hostoire de la literature Arab, paris, 1964.
- Casanova: Mohammed et findu monde, II, 1913.
- Daniel. N. Islam and the west, wdinburg, univ press. 1980.
- Dray Cott. Mohamed fader of Islam, martin seocker, London, 1916.
- Edourd Montet, le coran, selection. Paris, 1929.
- Elizabrth Gibly, the oxford dictionary, of English Christian named. Oxford, 1948.
- Gadner. J. The faiths of the world (4) fullartn, 1920.
- Hamza Boubakeur, traduction et commentaire 2 vols, paris, 1972.
- Jeffery.A. The coran selected suras translated Heritag press new york, 1952.
- Jeffery.A., Heritag press new york, 1982.
- J.Fueck. The originality of Aribian prophet, oxford, uiv press. 1981.
- Jon. Glob. Peace in the holy land, London, 1971.
- Levy R. The social struture of islam combrig univ, press. 1962.
- Margoliut, D.S. Mohammedanism, Butter wath, London 1928.
- Menzes, F. The life and religion of Mohammed the prophet of Arabic sands, London, 1911.
- Noldka, schvaly. Geschichte des coran I. Letipzig, 1909.
- Palmar, The coran with an introduction, by Nicholson, univ press, London, 1928.
- Rodi part: Der coran, Veberstzung, stuttgart, 1980.
- Rodwell. J.M. The coran den, London, 1909.

- Savary, M.le Koran: traduit de l, Arab, paris, 1883.
- Wat M. wat: Islam and integration of society London 1961.
- Wat M. wat , The Islamic Revoltion, the modrn world, 1966.
- Willam Muir, live of Mohammed, Johngrant, kadinburgh, 2-1912.
- Williams.J.A. Islam. Washington square press, 1963.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

SUMMARY

This study tries to shed light on the Orientalist studies with regard to the Quranic reading and recitation. In fact, the Orientalists, in their great majority, cast doubts on the sacredness of the Holy Quran.

In this research work, we are interested in the various recitations of the Quran in order to elucidate the Orientalist currents of thoughts and their stand towards Islamic thinking in general and the Quran in particular.

In this perspective, we have adopted an approach which combines both the comparative and the analytic method in order to highlight the main differences between the Orientalists and the Islamic thought. We have attempted throughout this work not only to show the truth but also to criticize and to show our position vis-à-vis these Orientalist currents.

This research work is based on a fundamental problem, namely the divergences between the Orientalists and the Islamic thought concerning the Quranic recitations.

The thesis consists of an introduction and three parts. In the introduction, we have attempted to define the Orientalist current and its scope.

The first part which includes two chapters is concerned with the analysis of the position of the Orientalists relative to the sacredness of the Quran. We have tried to elucidate the Quranic methodology and the classification of its verses.

The second part, equally with two chapters, is based on the investigation of the significance of the different recitations and their evolution at the hands of the Orientalists.

The third part, which incorporates three chapters, is interested in the use of the Quranic recitations by these Orientalists with the aim to falsify the Holy Quran.

In the final analysis of this research work, we come to the conclusion that there is a wrong comprehension and interpretation on the part of the Orientalists of the various recitations adopted by the Muslims.

Résumé

Cette étude se propose de faire la lumière sur les études des orientalistes. Celles-ci sont relatives aux lectures coraniques. En effet, ces orientalistes remettent, pour la plupart d'entre eux, en cause la sainteté du Coran.

Nous nous sommes intéressés, dans ce travail, aux différentes lectures coraniques et ce dans le but de bien élucider ces courants orientalistes et leurs positions par rapport à la pensée islamique en général et au Coran en particulier.

Pour ce faire, nous avons adopté une approche tantôt comparative, tantôt analytique en vue de mettre en relief les différences qui existent entre les orientalistes et la pensée islamique. A chaque cas de figure, nous essayons de remettre en cause, de critiquer et de nous positionner par rapport à ces courants orientaliste.

Cette étude se penche aussi sur une problématique fondamentale, à savoir les dissimilitudes entre orientaliste et la pensée islamique, par rapport aux lectures coraniques. Ces dissimilitudes ont trait aux sources, aux méthodes et aux résultats de ces lectures coraniques.

Ce travail s'articule autour d'une introduction et de trois parties:

En introduction, nous essayons de définir le courant orientaliste et ses limites.

La première partie, avec ses deux chapitres, s'intéresse à l'analyse des positions des orientalistes par rapport à la sainteté du Coran, tout en essayant de clarifier la méthodologie coranique et le classement de ses versets.

La seconde partie, avec également deux chapitres, se propose d'étudier le sens des différentes lectures coraniques et leur évolution chez les orientalistes.

La troisième partie, qui comprend trois chapitres, s'intéresse à l'utilisation des lectures coraniques par ces orientalistes dans le but de falsifier le saint Coran.

Nous aboutissons, en fin de ce travail, à un résultat fort intéressant. Il s'agit de la fausse compréhension, de la part des orientalistes, des différentes lectures adoptées par les musulmans.